CUANDO LOS DIOSES HACÍAN DE HOMBRES

MITOLOGÍA MESOPOTÁMICA

EDICIÓN DE JEAN BOTTÉRO
Y SAMUEL NOAH KRAMER

AKAL ORIENTE



. **AKAL**/ORIENTE 5

Mesopotamia

Diseño interior y cubierta: RAG

Titulo original: *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*



Sector Foresta, 1
28760 Tres Cantos
Madrid - España
Tel.: 918 061 996
Fax: 918 044 028
www.akal.com
ISBN: 84-460-1762-8
Depósito legal: M. 35.164-2004
Impreso en Cofás, S. A.
Móstoles (Madrid)

Edición de Jean Bottéro
y Samuel Noah Kramer

CUANDO LOS DIOSES HACÍAN DE HOMBRES

Mitología mesopotámica

Traducción del francés de
Francisco Javier González García



Índice

UNO DE LOS MANUSCRITOS DEL MITO DE *ENKI Y NINḪURSAG*

Esta tablilla, conservada en el Museo de la Universidad de Filadelfia con la signatura CBS 4561, es el manuscrito más completo del mito aquí titulado como *Enki y Ninḫursag* (**5**).

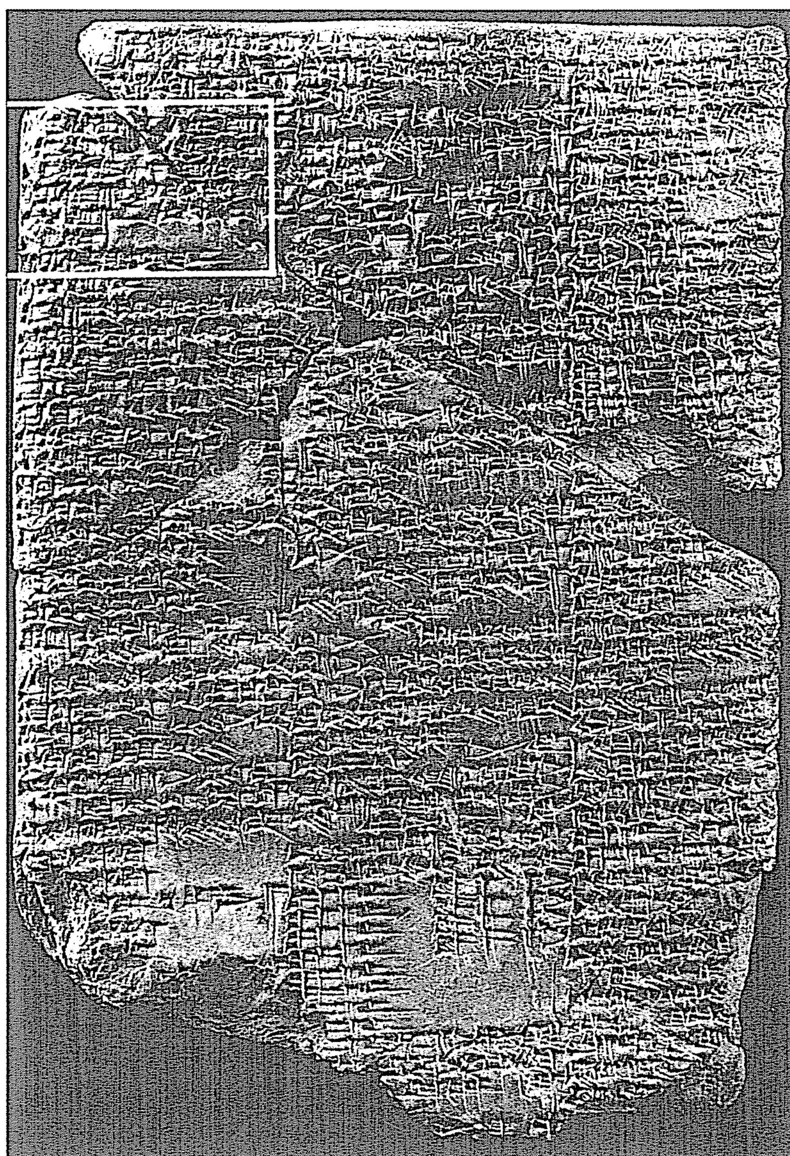
Fue descubierta en Nippur, durante las excavaciones desarrolladas entre 1889 y 1900, junto con, aproximadamente, otros treinta mil textos religiosos, económicos y todo tipo de dedicatorias.

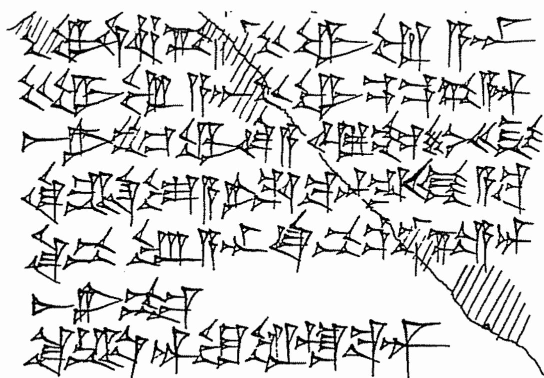
Su estilo es conciso y, por tanto, en ocasiones de difícil lectura, pero su escritura es, sin embargo, de buena calidad y no carece de cierta elegancia. No se conserva ninguna indicación sobre el autor de la copia ni las circunstancias de la transcripción. Sin embargo, la forma y elección de los signos, la lengua y el contexto arqueológico del hallazgo permiten datar el documento hacia el 1900.

El conjunto, reconstruido a partir de dos fragmentos que muestran una fractura oblicua, mide 19,7 × 13,6 × 3 cm. En la imagen que aquí se reproduce sólo se ofrece el anverso (algunas zonas del reverso están bastante deterioradas), cuyo texto, en lengua sumeria, está distribuido en tres columnas de aproximadamente 45 líneas cada una, separadas por un espacio muy pequeño que sólo resulta apreciable gracias al alineamiento en altura. La primera columna, la de la izquierda, debía de llegar hasta la línea 45; su parte inferior, difícil de descifrar y entender, está mutilada o se ha perdido, al igual que sucede con la parte superior de la columna II hasta su octava línea (la 53 del cómputo general). También falta una parte de la sección inferior, pero resulta más fácil de restituir. La columna III, a la derecha, abarca desde la línea 89 a la 140; a partir de esta última y hasta la 152 el texto aparece bastante dañado y resulta poco claro.

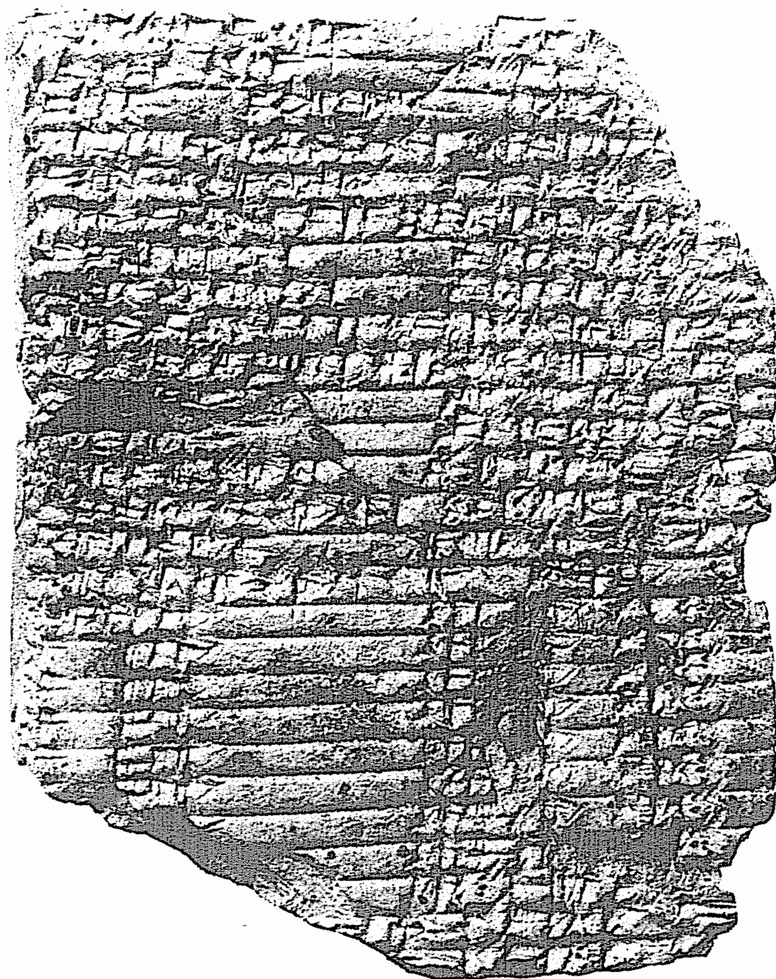
Al lado de la reproducción fotográfica de la tablilla ofrecemos la *apografía* (la reproducción de los signos cuneiformes, tal como la practican los asiriólogos a la hora de editar sus originales) dada por A. CAVIGNEUX de las líneas *5-11* del mito (las líneas *1-4* presentan algunas fracturas).

A continuación ofrecemos, siguiendo la normativa profesional, la *transcripción* de estos signos a nuestros caracteres gráficos; en dicha transcripción cada línea va seguida, tras una ligera tabulación, por su traducción, mucho más literal que la ofrecida más adelante en nuestro texto a la hora de tratar este mito.





En las transcripciones del sumerio (véase punto *1.b* de las *Normas de transcripción, traducción...*) generalmente se opta por separar, mediante un punto, las transcripciones de los diferentes caracteres que forman parte del mismo conjunto semántico o gramatical: *kù.ga.àm* y *sikil.àm* (línea 5). Los «acentos» o signos diacríticos que figuran en estas transcripciones no tienen ningún valor fonético (véase, por ejemplo, punto *1.d* de las *Normas de transcripción, traducción...*). Aquellos signos cuya auténtica articulación aún no ha sido establecida con exactitud, o está en espera de llegar a serlo, se transcriben mediante mayúsculas: *AŠ.ni* (*7* y *10*); también empiezan con mayúsculas, siguiendo el hábito propio de nuestra lengua, los nombres propios, tanto de lugar como de persona: *Dilmun* (*5*, etc.), *En.ki (8, 11), Nin.sikil.la (11)*. Los términos transcritos mediante superíndices y en carácteres de tamaño más pequeño representan lo que denominamos «determinativos»o «clasificadores» (véase Bottéro, *Mésopotamie...*, pp. 21, 80 y 115), utilizados por los antiguos copistas para precisar la categoría semántica de los términos a los que preceden o siguen: ^{ki} después de Dilmun *(5a, 7, 11)* subraya el carácter topográfico de dicho nombre (en sumerio *ki* significa «lugar» o «territorio»); ^{d} (abreviatura que nosotros utilizamos aquí para el término sumerio *dingir* que significa «dios») antes de *En.ki* (*8* y *11*) y de *Nin.sikil.la (11)* señala la pertenencia de estos personajes al mundo divino. Las partes que aparecen entre corchetes verticales ([ ]) dan cuenta de la existencia de una grieta o una fractura en la tablilla que, en mayor o menor medida, inutilizan el original y que, por lo general, coinciden con los sombreados que aparecen en la apografía (ver punto *2.g* de las *Reglas de transcripción, traducción...*): tal como sucede, por ejemplo, en la línea 5 al final del caracter *ku*[*r*] o al principio de *à*[*m*]. Los pasajes que aparecen entre corchetes angulares (< >) fueron omitidos por el copista (ver punto *2.h* de las *Normas de transcripción, traducción...*): así ocurre, por ejemplo, con el texto final de las líneas



Anverso de la tablilla AO 6724 del Museo del Louvre. Esta tablilla, documento de origen impreciso que data del primer tercio del segundo milenio, presenta 27 versos en lengua sumeria con una variante del mito de Enki y Ninḫursag (**5**), verso 140 y s. (ver capítulo VIII). H. de Genouillac publicó una primera apografía de la misma en 1930, n.º 62 de sus Textes religieux sumériens du Louvre (p. 6 y lámina CXXIII), reproducida en 1977 por J. M. Durand en la Revue d'assyriologie (LXXI, p. 171) y utilizada como tal por P. Attinger en su estudio mencionado en el capítulo VIII de la presente obra.

10 y *11*, que ha sido sustituido con ayuda de otros testimonios, tanto paralelos como de uso frecuente.

5 *ku[r]. Dilmun^{ki} kù.ga.[à]m kur. Dilmun sikil.àm*
El país de Dilmun es santo. El país de Dilmun es puro.
6 *kur. Dilmun sikil.àm kur. Dilmun dadag.ga.àm*
El país de Dilmun es puro. El país de Dilmun es brillante.
7 *AŠ.ni.dè Dilmun^{ki}.a ù.bí.in.nú*
Con su único, él se instala en Dilmun.
8 *ki ^{d}En.ki dam.a.ni.da ba.an.da.nú.a.ba*
El territorio en el que Enki se instaló en compañía de su esposa,
9 ki.bi sikil.àm ki.bi dadag.ga.à
Este territorio era puro. Este territorio era brillante.
10 *AŠ.ni.dè <Dilmun^{ki}.a ù.bí.in.nú>*
Con su único, él se instala en Dilmun.
11 *ki ^{d}En.ki ^{d}Nin.sikil.la ba.an<.da.nú.a.ba>*
Este territorio en el que Enki y Ninsikilla se instalaron en compañía...

UNO DE LOS MANUSCRITOS DEL *POEMA DEL MUY SABIO*

Se desconoce el origen de esta tablilla, restaurada, en parte, gracias a la unión de tres fragmentos (entera debía medir 21,5 × 17,5 cm) y que figura en el Museo Británico con la signatura BM 78942+. Se conoce un cuarto fragmento (MAH 16604 del Museo de Arte e Historia de Ginebra) que cuenta con, aproximadamente, quince líneas y que debió de formar parte de esta misma tablilla; sus bordes no se adaptan bien al resto del conjunto, siendo posible que formase parte de la gran laguna que la tablilla presenta en su parte superior izquierda.

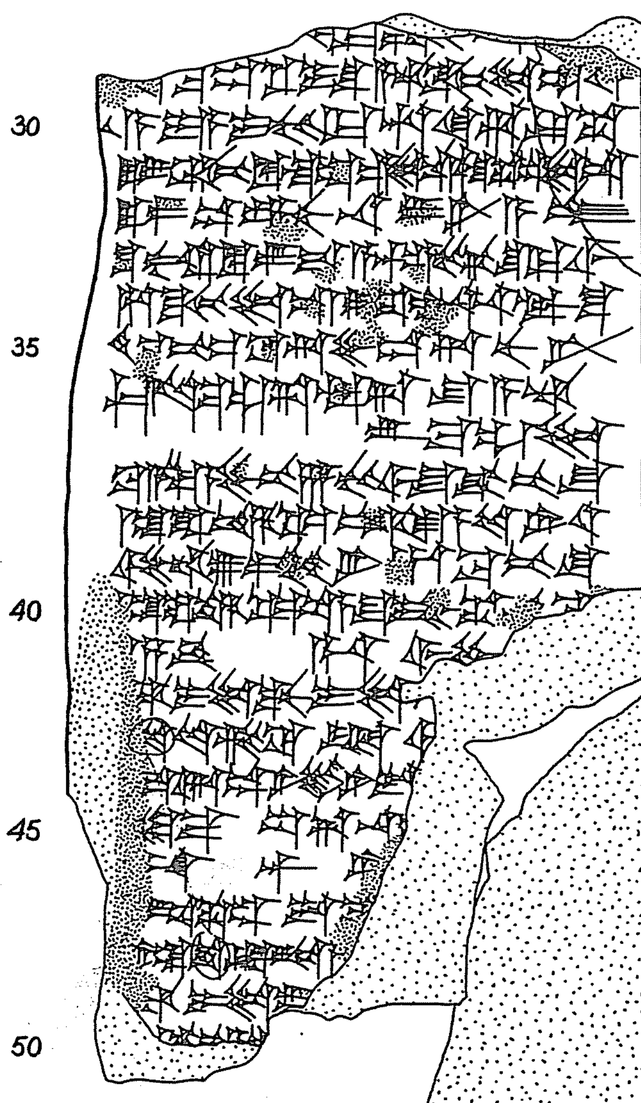
El texto, de cuidada caligrafía, muestra una escritura un poco densa, pero resulta bastante fácil de leer. En la imagen que aquí se reproduce sólo se muestra la primera parte del anverso. El texto aparece, al igual que en el reverso, repartido en cuatro columnas de aproximadamente sesenta versos cada una. El espacio de separación entre las columnas aparece, verticalmente, bastante bien marcado.

Una nota al final de la tablilla, el denominado «colofón», indica que fue copiada por el «joven escriba» Kasap-Aya (o Nûr Aya: ver capítulo XIII) y terminada un día, cuyo ordinal se ha perdido, del segundo mes de un año que, muy probablemente, haya sido el XII° año del reinado del rey Ammi-ṣadûqa (1646-1626), cuarto sucesor del gran Ḫammurabi en Babilonia. En esta misma nota se aclara que se trata de la tercera y última tablilla del *Poema de Atraḫasîs, el Muy Sabio* (**45**). Las otras dos tablillas precedentes, que también se conservan en el Museo Británico, fueron escritas por el mismo copista y datan, la primera de ellas, del 21 de Nisan (primer mes) de ese mismo XII° año de Ammi-ṣadûqa, mientras que la segunda data del 28 de sabat (decimoprimer mes) del año siguiente.

Esta tercera tablilla contenía la narración del *Diluvio* que comienza, según se aprecia en la fotografía, en la línea 29 de la primera columna (ver capítulo XIII).



III *i*



Apografía: arriba, frente a la reproducción fotográfica, aparece la apografía de lo que se conserva, en la tablilla, de la columna I: líneas *28-50.* Se trata de la apografía realizada por W. G. Lambert primer editor de la tablilla y su principal autoridad (lámina XIII del tomo XLVI de *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum,* 1965). A continuación ofrecemos la transcripción.

Transcripción. A la hora de transcribir la lengua acadia, los asiriólogos (ver *1.b.* de las *normas de transcripción, traducción...*) separan mediante guiones los diferentes signos cuneiformes que forman parte de un mismo conjunto gramatical o semántico -de la misma «palabra»: *ša-ap-li-iš* de la línea 31 transcribe el término *šapliš.* Los «ideogramas» son los únicos signos que se transcriben de manera continua como, por ejemplo, *Šamaš* (*30*). La ^{d} que lo precede, al igual que la ^{I} que precede a Atramḫasîs (*38*; *40*), son abreviaturas de «clasificadores» que indican, respectivamente, la pertenencia del personaje al mundo de los dioses o al de los individuos de sexo masculino (ver *Mésopotamie...*, p. 21). La traducción interlineal que aquí se ofrece es más literal que la que se dará en el capítulo XIII, p. 562.

29 *[k]i-ma ap-si-i šu-a-ti ṣú-ul-li-il-ši*
«...Como el Apsû, téchalo (el barco)
30 *a-ii-mu-ur ^{d}Šamaš qí-ri-ib-ša*
(para) que el Sol no vea el interior:
31 *lu-ú ṣú-ul-lu-la-at e-li-iš ù ša-ap-li-iš*
Que esté cerrado por arriba y por abajo;
32 *lu-ú du-un-nu-na ú-ni-a-tum*
Que su equipamiento sea sólido;
33 *ku-up-ru lu-ú da-a-an e-mu-qá šu-ur-ši*
Que el calafateado sea grueso: (que le) confiera (así) resistencia
34 *a-na-ku ul-li-iš ú-ša-az-na-na-ak-ku*
¡Yo, muy pronto, haré que te llueva
35 *ḫi-iṣ-bi iṣ-ṣú-ri bu-du-ri nu-ni*
una gran cantidad de aves (y) cestos de peces!»
36 *ip-te ma-al-ta-ak-ta šu-a-ti ú-ma-al-li*
(Después) abrió la clepsidra y la llenó,
37 *ba-a-a' a-bu-bi 7 mu-ši-šu iq-bi-šu*
(y) le promete la llegada del Diluvio, (durante) su 7.ª noche.
38 *^{I}At-ra-am-ḫa-si-is il-qé-a te-er-tam*
Atraḫasîs recibió (esta) indicación;
39 *ši-bu-ti ú-pa-aḫ-ḫi-ir a-na ba-bi-šu*
Reúne a los ancianos ante su puerta.
40 *^{I}At-ra-am-ḫa-si-is pí-a-šu i-pu-ša-am-ma*
Atraḫasis, habiendo abierto su boca,
41 *[i]s-sà-qar a-na ši-bu-[ti]*
[Se] dirige a los anci[anos]
42 *[i]t-ti i-li-ku-nu i-li ú-[ul ma-gi-ir]*
«Mi dios no [está de acuerdo] c[on] vuestro dios:
43 *[i]-te-te-zi-zu ^{d}En-ki ù [^{d}En-líl]*
Enki y [Enlil] están mutuamente enfadados:
44 *[it]-ṭa-ar-du-ni-in-ni i-na [a-li-ku-nu (?)]*
Ellos me [expuls]an (así) de [vuestra ciudad (?)].
45 *[iš]-tu-ma ap-ta-na-a[l-la-ḫu ^{d}En-ki]*

[Pu]esto que yo ado[ro a Enki],
46 [*a-w*]*a-tam an-ni-*[*tam iq-bi*]
Él [(me) ha dado] esta or[den]:
47 [*ú-ul*]*ú-us -ša-ab i-na š*[*a-...*
Yo [no] permaneceré [durante más tiempo] en [vuestra ciudad?]
48 [*i-na*] *er-ṣe-et* ^{d}*En-lil ú-ul a-*[*ša-ak-ka-an še-pí-ia*]
[En] la tierra de Enlil, no p[ondré nunca más mis pies.]

ADVERTENCIA

El sistema seguido a lo largo del presente texto, con frecuentes llamadas internas dentro del mismo, hacía casi innecesario un *Índice analítico o temático*. Tampoco era necesario reducirlo a un simple «*Léxico*» *de nombres sumerios y acadios propios y comunes*, fácilmente identificables por medio de la tipografía o el contexto; por este motivo los nombres han sido explicados o traducidos en el momento en que ha sido necesario hacerlo, dejando simplemente transcritos aquellos que no comprendemos bastante bien y, en particular, los que se refieren a la calificación de objetos concretos y a las terminologías mineral (¡**20**!), botánica o zoológica.

«La consideración de los detalles no añade nada a la comprensión de las cosas» (*Cognoscere veritatem singularium contingentium non pertinet ad perfectionem intellectus*. Cayetano, en *IIa–IIae,* 60/4, *ad 2um*).

I. INTRODUCCIÓN

1. Tanto a S. N. KRAMER como a mí nos pareció que esta recopilación de la literatura mitológica de los antiguos mesopotámicos –anunciada y, en cierta medida, preparada por la obra *Mésopotamie: l'écriture, la raison et les dieux*– quizá resultase de cierta utilidad para los asiriólogos y con toda seguridad para otras personas.

Hace más de cien años que los primeros descifradores de la escritura cuneiforme descubrieron, con cierto estupor, los dos primeros mitos «asirios», tal como ahora se los denomina: la narración del Diluvio (**48**) y *El descenso de Ištar al Infierno* (**18**). Desde entonces tres o cuatro generaciones de especialistas han tenido que trabajar muy duro para encontrar otros relatos de este tipo entre los fragmentos de las tablillas inscritas que han sido desenterradas por los arqueólogos y que, con mucha frecuencia, vuelven, muy rápidamente, a ser enterradas de nuevo en los cajones de los museos, donde esperan ser reconstruidas a partir de sus restos, descifradas, traducidas, examinadas en profundidad y explicadas, junto con muchas otras piezas, ya sean literarias o no. En la presente obra se encontarán, en algunos millares de versos, alrededor de cincuenta de estas narraciones –y creemos que se puede afirmar que se trata de un excelente balance.

Para lograr esta proeza, transformar este abigarrado conjunto de signos extraños escritos sobre frágil arcilla en una serie que nos resulte inteligible, se requiere tanto esfuerzo, sagacidad, entrega y dedicación que sus autores, una vez que han logrado llevar a cabo dicha transformación, suelen poner fin a su labor, ya por satisfacción propia o por extenuación, sin, aparentemente, llegar a percibir que todavía queda mucho por hacer: que estos textos forman un conjunto que, al igual que sucede con el bosque que está formado por árboles, constituye su auténtico medio, siendo éste el que realmente los alimenta y les concede su auténtico valor; que el indispensable tratamiento erudito y filológico debe continuar, y rematarse, mediante una búsqueda propiamente histórica, con la que situar, en la medida en que esté a nuestro alcance, a cada uno de ellos en su sitio, como si se tratase de las teselas de un mosaico, con la finalidad de obtener así una imagen, todo lo exacta y matizada que se pueda, de un cuadro lo más amplio y completo posible. Los datos en bruto e individuales, hasta los más seguros, cualquiera que sea su volumen, no tienen mucho valor si sólo se los considera aisladamente; relacionarlos

es el único medio que permite reconstruir el pensamiento y el espíritu de aquellas personas que los produjeron, discernir, a través de su secuencia, la vida y la forma de ver el mundo y de vivir de aquellos «hombres antiguos» y los grandes cambios impuestos por el tiempo y las circunstancias a sus ideologías, sus gustos y su existencia.

Los asiriólogos, con la única excepción de unos pocos y afortunados casos y a pesar de ciertos esfuerzos concretos prodigados a los textos de los mitos de los antiguos mesopotámicos que se han descubierto, nunca se han llegado a plantear la realización de una *recopilación de todos estos documentos* que permita descubrir, de una manera mucho más correcta, el pensamiento de sus autores, su «lógica», su forma de ver el mundo y su sensibilidad, tal como se materializaron en ellos. Parece como si, poniendo fin a su labor en los documentos de archivo, se hubiesen olvidado del verdadero objeto de la Historia: los hombres que han creado dichos documentos, que los han escrito, leído, pensado y, en principio, vivido. La colección que aquí presentamos, a pesar de su imperfección, inevitable por otra parte, está totalmente libre, por una vez, de cualquier tipo de sesgo o de motivación concreta a la hora de seleccionar los materiales –como, por ejemplo, la valoración de la calidad literaria de las piezas o de la contribución que pueden realizar a un campo determinado de la investigación, al comparatismo...–. Creemos no haber perdido el tiempo si esta recopilación puede, al menos, incitar a algunos asiriólogos a ampliar sus horizontes y su problemática, a razonar sobre conjuntos mucho más amplios, a hacer que su trabajo como *historiadores* vaya mucho más allá de la simple investigación filológica.

2. Sabemos, pues pertenecemos a este colectivo profesional, que a estos investigadores no les gusta especular al margen de los textos y que desconfían de todas las traducciones que no partan, de entrada y como método de verificación, del acadio o del sumerio. Aunque cualquier traducción del hebreo de Isaías o del griego de Esquilo a otra lengua siempre plantea, desde un punto de vista filológico, todo tipo de problemas –más adelante (§ 6) trataré esta cuestión con relación a lo que aquí nos interesa– podemos llegar a preguntarnos si para llegar a obtener una visión global y en profundidad de los profetas bíblicos o de la tragedia griega resulta indispensable tener delante de nosotros el texto hebreo o griego junto con su traducción o, incluso, la puntillosa y pedante justificación filológica de aquél, sobre todo cuando, por motivos profesionales, siempre tenemos presente o muy cercano dicho texto o, incluso, lo conocemos de memoria. El objetivo de la presente obra, y esperamos que ello no disguste a nuestros colegas más puntillosos, no era presentar una edición erudita del contenido sumerio o acadio de los mitos aquí considerados, sino solamente ofrecer una *traducción continua* de los mismos. Una traducción realizada, con toda seguridad, y es preciso que se nos crea, a través de una

inmensa labor crítica; pero que voluntariamente se ha apartado de todo tipo de aparato crítico para ofrecer simplemente una lectura continua de los textos, mucho más clara y propicia para la reflexión y que no se viese constantemente entorpecida por eruditas anotaciones paleográficas, gramaticales o lexicográficas. Por otra parte, creemos que una traducción muy pensada, calculada y presentada con un mínimo de inteligencia, hace inútiles gran parte de dichos comentarios. Este hecho resulta mucho más evidente en una disciplina ya madura como la asiriología, que cuenta con unos logros bastante contrastados y sólidos, que presenta un «código» seriamente establecido y en la que la exacta comprensión de los textos, en su conjunto, ya está plenamente garantizada, pese a que aún pueden existir ciertas pequeñas variaciones de detalle como consecuencia de las diferentes versiones ofrecidas por los distintos traductores –del mismo modo que, en historia, un acontecimiento sigue conservando su verdad sustancial a pesar de las diferentes explicaciones a que cada historiador, por su propia cuenta, lo someta. Si hubiésemos cedido a los inocentes hábitos de nuestra especialidad, no sólo habríamos aumentado el volumen de la presente obra, sino que, al mismo tiempo, habríamos asustado y agobiado a los no especialistas. Y, desde nuestro punto de vista, debíamos tener en consideración tanto a los especialistas como al público lector en general.

3. Era preciso, en primer lugar, considerar a ese grupo, necesariamente pequeño, de espíritus abiertos y cultos que se niegan a que su curiosidad se detenga en el mismo punto del presente, el pasado o el futuro inmediato de nuestra comunidad humana en que se detiene, sin problemas, la miope y gregaria curiosidad de la gran mayoría de las personas. Este tipo de personas también se preocupa por conocer su pasado más remoto y, lejos de sentirse satisfechos con la rica herencia que, inconscientemente, han recibido al llegar al mundo, intentan inventariarla y llegar a comprender cómo llegó a ser poco a poco descubierta y acumulada por nuestros antepasados, incluso por parte de nuestros ancestros más antiguos, aquellos que, entre las neblinas del tiempo, logramos distinguir a una distancia de cuatro o cinco mil años de historia. Estos venerables antepasados, pues como a tales se les trata y se les considera actualmente[1], son los habitantes de Mesopotamia. Creadores, en el tránsito del IV al III milenio, no sólo de la más antigua gran civilización conocida hoy en día, sino del primer sistema viable de escritura, único procedimiento capaz de representar el pasado con cierto detalle y exactitud. Su situación geográfica, en esa especie de área abierta por igual a Oriente y a Occidente (comp., en particular, VIII § 15), al tiempo que su preponderancia intelectual y técnica, les permitieron difundir por todas partes, durante siglos, los logros más brillantes de su

---

[1] *Mésopotamie*, p. 5 ss. y *passim*.

cultura. Del mismo modo que también inspiraron a los autores de la Biblia y, a una distancia todavía mayor, al viejo mundo helénico, posteriormente helenístico: las dos fuentes básicas y originales de la «civilización cristiana» de la que, nos guste o no, hemos surgido nosotros. Es, por tanto, en estas regiones donde tenemos la posibilidad de descubrir nuestros más antiguos «certificados familiares», polvorientos escritos antes de los cuales no existe nada, a no ser las noticias vagas, oscuras, ambiguas e inciertas de una interminable y secreta prehistoria. Para todas aquellas personas que comprenden las cosas desde esta perspectiva, este libro supone una inmensa suerte, pues permite encontrar reunidos, en una sola recopilación, los más arcaicos balbuceos de nuestros antepasados más antiguos, las preguntas más antiguas que, asombrados, se plantearon al enfrentarse a un universo lleno de misterios, así como las primeras respuestas que dieron a dichos interrogantes para conseguir escapar de su absurdo aparente: los primeros trazos de lo que posteriormente, en otros lugares y a través de otros medios, se convirtió en nuestra filosofía y en nuestra ciencia.

4. La curiosidad de una considerable cantidad de profesionales también se debería de sentir satisfecha con todo el conjunto de datos que se presenta en esta obra: orientalistas, estudiosos de la Biblia, sociólogos, antropólogos, historiadores de la civilización, de la religión, de las ideologías y de las mentalidades e, incluso, historiadores de la literatura...; es decir, todos aquellos profesionales que, por su oficio, se tienen que enfrentar con el Hombre y con su desarrollo y evolución intelectual. No creemos que sea necesario hacer propaganda de la obra entre estos profesionales, ni intentar despertar su curiosidad acerca de todo lo que en ella podrán encontrar. Baste con decir que, sin duda, les resultará bastante útil.

Consideramos necesario detenernos, por un momento, en una cuestión. Desde hace algunas décadas, la mitología y la interpretación de sus creaciones se han convertido en objeto de curiosidad casi universal dentro del campo de las ciencias del hombre debido a una serie de novedosos e importantes trabajos, pese a que la propia noción de «mito» –al igual que muchas otras– parece haber tomado, desde el punto de vista de muchas personas, un significado vago, elástico o decididamente erróneo: todo el mundo habla de mitos, en ocasiones incluso de manera un poco excesiva y, con mucha frecuencia, mal (VI § 10). La materia prima de estas infinitas disertaciones o de esas perentorias declaraciones se reduce básicamente a una opulenta colección, siempre en proceso de enriquecimiento, de narraciones de tradición oral, recogidas por todo el mundo de boca de «primitivos». Por lo que se refiere a la tradición escrita, el material se reduce, casi exclusivamente, a la mitología griega que, fastuosa y llena de matices, alimentó nuestra infancia y que, en suma, se encuentra a nuestro alcance. Por muy amplia que sea esta plataforma documental, quizás haya que considerar que no es lo suficientemente extensa como para tratar de reflexionar acerca de *la* mito-

logía. Por ello siempre resulta muy aconsejable cualquier enriquecimiento serio y riguroso del material a partir del cual se desarrolla este tipo de reflexión. Y aún en mayor medida cuando se trata de presentar el conjunto de documentos surgidos en una región cultural tan arcaica, original y fecunda como la antigua Mesopotamia. Si dejamos a un lado la magnífica obra de G. S. KIRK, *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas* (1970 edición original inglesa; 1985 traducción española), las obras más importantes e irrefutables, a las que generalmente se reconoce como autoridades en materia de mitología, sólo citan la mitología mesopotámica de manera válida en una o dos ocasiones. Y además, cuando lo hacen, es siempre con referencias de segunda mano y de un modo fragmentario. Kirk tampoco se libra de este planteamiento: es cierto que recurre a los mejores expertos, pero depende exclusivamente de ellos y éstos no siempre coinciden, lo que le impide decidir *ex proprio judicio;* además, sólo expone un número muy reducido de mitos, sean importantes o no[2]. Pese a estas lamentables debilidades, merece la pena señalar el magnífico mérito tanto de su labor como de su libro. Teniendo en cuenta que todas las creaciones surgidas de la mano o de la mente humana, y no sólo los mitos, dependen estrictamente de la cultura *total* de sus creadores y sus usuarios, resulta evidente que el texto, cada una de las palabras de estos documentos, su sentido obvio y conforme con el genio de su lengua original, con el mundo de las representaciones y de los valores de sus propios autores, debe de haber sido establecido y contar con la garantía de profesionales de dicha lengua y de dicha cultura que puedan hacer referencia, tal como sólo ellos pueden hacerlo, a una documentación lo más amplia posible (VI, § 9 s.).

Esto ha sido, precisamente, lo que hemos intentado hacer en la presente obra.

5. En su *Sumerian Mythology* de 1944, S. N. KRAMER, sin duda el más prestigioso descubridor, restaurador e intérprete de mitos en lengua sumeria, ya había realizado considerables progresos en este sentido; dicha obra, reeditada en 1961, todavía conserva su autoridad, si bien actualmente –tal como sucede por norma en nuestra disciplina, en la que quizás en mayor medida que en cualquier otra, *dies dicem docet*– necesita ser ampliada con los nuevos descubrimientos documentales y las nuevas interpretaciones. Todos estos materiales se encontrarán incorporados –siempre que valgan la pena– en el presente libro. Sin embargo también consideramos que se podía y que, incluso, se debía ir más allá.

No había ninguna razón para que nos limitásemos a la «mitología sumeria», es decir, a los documentos redactados en lengua sumeria,

---

[2] Por otra parte, mezcla piezas como *Adapa, Étana* y *Gilgameš* que, como veremos (V, § 14), es bastante temerario considerar como mitos.

sobre todo cuando el período durante el que dicho idioma estuvo, casi exclusivamente, en uso dentro de esta región, tanto para la literatura como para la liturgia y la ciencia, no constituyó mas que un primer momento, el primer tercio, dentro de la evolución, tres veces milenaria y continua, de la civilización local –este argumento se entenderá mucho mejor más adelante (II, § 6 s.). Por ello nos ha parecido muy importante insistir en este *continuo,* planteándonos con su conjunto presentar en estas páginas la *mitología de la antigua Mesopotamia,* en toda la amplitud de su «historia» y con todos los documentos que se conocen.

Consideramos mucho más útil publicar, en la medida de lo posible y con la única excepción de aquellos fragmentos que todavía no se comprenden del todo, tal como sucede con algunos restos fragmentarios[3], la *totalidad de los textos literarios de contenido marcadamente mitológico*[4] descubiertos de que actualmente disponemos, en vez de realizar un simple florilegio. Creímos que era mucho mejor publicar cada tradición de manera íntegra –en la medida, evidentemente, en que nos permita comprender o reconstruir el estado de conservación de las tabillas de arcilla sobre las que se consignó el milenario contenido de dichos relatos– en lugar de ofrecer simples resúmenes más o menos largos y llenos de citas de mayor o menor extensión. En esta obra, por tanto, el lector debería de encontrar, junto con el texto conservado de cada pieza, la idea que de la misma se hacían sus autores y sus usuarios, en la medida en que la labor histórica nos permite acceder a ella. Para que nadie se impaciente, más adelante (VI) explicaré la posición de los denominados «textos literarios» dentro del conjunto del pensamiento mitológico de los antiguos mesopotámicos.

---

[3] Como, por ejemplo, el mito arcaico, en sumerio, publicado por G. A. BARTON en sus *Miscellaneous Babylonian Inscriptions*, p. 1 ss. y pl. 1–3 y XXIV–XXVIII; y algunos otros como los núms. 4 (*Ningizzida* y *Ninazimua*) y 79 (*Ninurta*) apografiados por I. BERNHARDT y S. N. KRAMER en *Sumerische literarische Texte aus Nippur*, II. O, en acadio, los fragmentos cuneiformes de una *Exaltación de Nabû* (E. EBELING, *Parfümrezepte aus Assur*, pl. 25); los fragmentos de un mito relacionado con las divinidades infernales (C. J. GADD–S. N.KRAMER, *Ur Excavations*, *Texts*, VI/2, n.º 395) y de otro acerca de Éa y Enlil (*ibid.*, n.º 396; igualmente *ibid.*, n.º 398 en el que intervienen Marduk y Uras) y el documento, muy incompleto, estudiado por W. H. Ph. RÖMER, p. 138 del *Journal of the American Oriental Society* 86 (1966). R. BORGER señala algunos otros textos, parcialmente dudosos, p. 60, § 63, de su *Handbuch der Keilschriftliteratur*, III. Ver también XVI, n. 369.

[4] Con algunas excepciones, señaladas y justificadas en su correspondiente lugar en nuestro trabajo (**29–38** y **41**, **43**), se trata sobre todo de *obras literariamente independientes*. Por todas partes se encuentran, tanto en la literatura (incluso en la mitológica: ver, así, XIV, § 20; y comp. XVI, § 4 ss.) como, quizás en mayor medida, en los himnos y las diferentes plegarias y procedimientos rituales, alusiones o referencias, más o menos explícitas a narraciones o construcciones míticas (**33**) sobre las que no sabemos nada más. Sería de gran utilidad preparar una recopilación extensa y, sobre todo, crítica de las mismas, labor ardua que, naturalmente, no era cuestión de emprender en este trabajo.

6. Soy el único responsable de la selección, elaboración y traducción al francés de los documentos en acadio; por lo que respecta a los documentos sumerios, el encargado de dichas labores fue S. N. KRAMER, cuya versión inglesa de dichos textos traduje personalmente al francés. Hace ya algunos años utilizamos este mismo procedimiento, con su obra *El Matrimonio sagrado*. Con el fin de dar a conocer a los lectores los principios que han regido mi traducción creo conveniente retomar la explicación dada en el prefacio de dicha obra (p. 15 s.): «El problema más delicado, desde mi punto de vista, era, y por ello debo aclararlo, traducir y ofrecer una versión francesa correcta, tan fluida y ligera como pudiese y que, al mismo tiempo, fuese lo más fiel posible a la fuente, de los numerosos fragmentos, casi todos ellos "poéticos", que el propio S. N. KRAMER había traducido del sumerio al inglés. Desde el punto de vista de la honradez no sólo resultaba elemental contrastar mi propia versión con el original, sino también discutir previamente los pasajes difíciles, ya con el mismo autor en persona o con cualquier sumeriólogo de reconocido prestigio, preferentemente de lengua francesa. Sin embargo, y dejando a un lado aquellos casos, por desgracia aún muy poco excepcionales, en que el sentido de una proposición o de un fragmento es objeto de interpretaciones diferentes e incluso contradictorias entre los especialistas, resulta prácticamente *imposible* traducir, palabra por palabra y matiz por matiz, un texto sumerio, hasta el más claro y prosaico, debido a que esta lengua se diferencia de la nuestra en muchos aspectos, no sólo en su fragmentación de lo real sino también en su forma de aprehenderse de la cosas y en las relaciones mutuas entre ambos aspectos. Este mismo problema se plantea con el acadio pero, teniendo en cuenta las diferentes proporciones, es mucho menos grave. Intentar como es deber de todo buen traductor, "ajustarse" sin más al contenido original, y mucho más cuando éste se ofrece en un tono "poético", sólo daría lugar a productos carentes de forma, a perífrasis pesadas, embrolladas y agobiantes, totalmente desprovistas del más leve brillo lírico, es decir, amputadas de una de sus dimensiones esenciales. En realidad resulta imposible *traducir* estos textos y, por ello, hay que verterlos de una lengua a la otra, tomando obligatoriamente como modelo y como guía el texto original; es decir, y aplicando una sana doctrina del conocimiento por analogía, *buscar en francés el giro y la palabra que tengan una mayor posibilidad de llegar a provocar en el ánimo del lector contemporáneo el efecto más parecido al que, desde nuestro sentir como historiadores, podía producir el texto, sumerio o acadio, en el ánimo de sus destinatarios*. Este planteamiento, como todo aquel que se deduce del conocimiento y de la "íntima convicción" histórica, no resulta totalmente seguro –e, incluso, ni tan siquiera es siempre posible–, pero era preciso optar por algún procedimiento, para no desalentar al lector más benévolo y, a fin de cuentas, para no llegar, incluso, a abusar de él. Considero que sólo los filólogos de carácter más puntilloso y cortos de miras (y tengan por seguro que exis-

ten) me podrán reprochar las decisiones tomadas y mi postura a este respecto, y se asombrarán, con amargura, de que haya añadido partículas o palabras indispensables en francés sin que, en todas las ocasiones en que he recurrido a ellas, las haya señalado por medio de los múltiples y desesperantes paréntesis que se suelen utilizar en dichos casos; en ocasiones he variado el orden, poco claro desde nuestro punto de vista, de la proposición o los versos; he introducido matices o vocablos que *nos* resultan necesarios para llegar a comprender y "apreciar" el sentido de un discurso, y aún en mayor medida cuando el registro en que éste se encuentra es lírico; las diferentes traducciones de la misma palabra se deben a las necesidades del contexto y a una aversión personal hacia las repeticiones».

Mis principios no han variado en nada desde el momento en que redacté estas líneas que, por tanto, también tienen que servir en esta ocasión como una advertencia a los lectores. En caso de que el lector sea un especialista, creo que una simple reflexión le debe de bastar para descubrir con facilidad el camino seguido a la hora de realizar mis traducciones, que parte de una forma de entender el original y su contenido, por muy distantes y alejadas que las encuentre con respecto a las traducciones literales, apreciadas sólo por esos ariscos apologetas de unas versiones imposibles que den cuenta, palabra por palabra, del original.

7. Antes de someter estos documentos en su debido orden a nuestros lectores, me ha parecido útil, o de gran ayuda, realizar una introducción a toda la problemática y al sistema de la antigua y singular civilización que los originó y alimentó; discutir, ante el lector, su presentación, su significado y su valor precisos en tanto que testimonios de una óptica y un pensamiento *mitológicos* particulares que, en principio, era preciso definir y caracterizar con honestidad, a fin de que si no podía ser del todo convincente, al menos todo quedase suficientemente claro. Soy el único responsable de estas exposiciones preliminares, leídas y aprobadas por S. N. Kramer[5], aun en aquellos casos en que su opinión no coincidía plenamente con la mía; asimismo soy responsable de las explicaciones, interpretaciones y ligeros comentarios que acompañan a mis traducciones. En más de una ocasión he tenido en cuenta para los mitos en sumerio las notas, observaciones filológicas, críticas e históricas que mi viejo amigo había puesto a mi disposición, si bien no siempre las he seguido, hecho que, por otra parte, él siempre admitió de buen grado, pues pertenecía a esa excepcional categoría de sabios a los que no les molesta que no se piense como ellos. Por esta razón nuestra duradera colaboración –iniciada en 1956-1957 con *La Historia empieza en Sumer*– no hizo más que consolidar nuestra entente, y este libro es, de hecho, el fruto de una larga amistad.

[5] S. N. Kramer falleció en diciembre de 1990 a los noventa y tres años de edad, sin haber dejado de trabajar hasta el último día de su vida.

En el curso de la laboriosa preparación de esta obra, tanto durante la redacción del manuscrito como durante su impresión, he contado con el apoyo de otros amigos que me han ayudado y a los que desde aquí quiero mostrar mi agradecimiento:

A Pierre Nora, que de nuevo ha aceptado este volumen –a pesar de su grosor– en su prestigiosa colección; tanto él como Marcel Gauchet me han ofrecido su inteligente y cordial ayuda, su estímulo y sus consejos desde el inicio hasta el final de mi labor.

A A. Cavignaux, reconocido por todos los expertos como el mejor sumeriólogo francés del momento, que revisó mis traducciones y las discutió conmigo antes de tomar cualquier decisión al respecto.

Y, por último, a Louis y Nicole Évrard y Marie-Christine Regnier, a cuya paciencia, elegancia y «oficio» debe la obra, así acabada, su claro y agradable aspecto.

A todos se lo agradezco con la seguridad de que, al menos en lo que respecta a esta cuestión, cuento con el apoyo incondicional de mis lectores.

Comencemos –tal como es norma y práctica habitual a la hora de introducir un campo de estudio tan concreto– con algunas indicaciones de carácter general que permitan al lector no profesional orientarse sin demasiadas pérdidas o miedos.

CUADRO HISTÓRICO

Todos los datos cronológicos consignados en este cuadro y en el resto del libro se deben leer, naturalmente, con el signo «menos», pues se refieren al período anterior a nuestra era. Con anterioridad al siglo xv, las fechas deben de ser comprendidas teniendo en cuenta la existencia de un posible intervalo temporal, tanto más amplio cuanto mayor sea su antigüedad.

PREHISTORIA

A partir del VI milenio	El territorio emerge poco a poco, de norte a sur, y toma su configuración de gran valle entre el Tigris y el Éufrates. Se puebla con etnias desconocidas, procedentes de los piedemonte del norte y del este y, sin duda, también de semitas procedentes de los bordes septentrionales del gran desierto sirio arábigo.	
En el IV milenio (como fecha *post quem*)	Tras la llegada de los sumerios (llegados probablemente desde el sudeste) se inicia el proceso osmótico de compenetración e intercambios mutuos que formó *la* civilización mesopotámica y que rápidamente da paso al régimen urbano mediante la reunión de las primitivas aldeas, en un principio más o menos autónomas, alrededor de una aglomeración más importante.	

ERA HISTÓRICA

Hacia 3200	Primera «invención» de la escritura.	*Época protodinástica*
2900-2330	Ciudades-Estado independientes. *Primera dinastía de Ur* *Dinastía de Lagaš*	

2330-2100	Primer Imperio semítico fundado por Sargón el Grande: *dinastía de Acad.*	*Época paleoacadia*
	Invasión de los Qutû y período de «Anarquía».	
2100-2000	Reino de Ur: *tercera dinastía de Ur* (o *Ur III*).	
	Primeras llegadas de los samitas amorritas.	
2000-1750	Reinos rivales. *Dinastías de Isín, Larsa, Ešnunna, Mari...*	
	Primeros soberanos de Asiria.	*Época paleoasiria*
	Primera dinastía de Babilonia (*Babilonia I*), desde 1894.	*Época paleobabilonia*
1750-1600	Hegemonía de Babilonia. Ḫammurabi (1792-1750) unifica en torno a su persona a todo el país en un único reino, unificación que mantendrán sus cinco sucesores.	
1600-1100	Invasión y alzamiento de los cassitas que sumió al país en el torpor político, hecho que favorece un vigoroso desarrollo cultural.	*Época mediobabilonia*
	Desde aproximadamente 1300 Asiria se independiza alrededor de su capital, Assur, y afirma su importancia.	*Época medioasiria*
1100-1000	Primeras infiltraciones de semitas arameos.	
	Hacia 1100 renovación de Babilonia: *Segunda dinastía de Isín.*	
	Luchas entre Asiria y Babilonia por la hegemonía. Incluso cuando esta última esté políticamente dominada por aquélla, seguirá conservando su predominio cultural.	
1000-609	Preponderancia de Asiria, en torno a Assur y, posteriormente, alrededor de Kalaḫ y Nínive. *Los Sargónidas* (Asarhaddon, Assurbanipal).	*Época neoasiria*
609-539	Babilonia se apodera de Asiria en 609 y retoma las riendas del país: *Dinastía caldea.*	*Época neobabilonia*
	Prosigue la arameización.	

539-330	En 539 Babilonia es derrotada por el aqueménida Ciro y Mesopotamia se incorpora al Imperio persa. Intensificación de la arameización.	*Época persa*
330-130	En 330 Alejandro vence y sustituye a los persas, haciendo que todo el Oriente Próximo se introduzca dentro de la órbita cultural helenística. Sus sucesores, las seléucidas, conservarán el control de Mesopotamia	*Época seléucida*
130-	Mesopotamia pasa, en 129, a manos de los partos bajo la *dinastía arsácida*. El país no sólo ha perdido toda su autonomía sino también su significado político y cultural. Estamos en el inicio de otra era...	*Época arsácida*

NORMAS DE TRANSCRIPCIÓN, TRADUCCIÓN, REFERENCIAS Y SIGLAS

1. *Transcripciones*

a. Los *nombres propios* de personas y de lugares, tanto profanos como sagrados, reconocibles todos ellos por su mayúscula inicial, generalmente se ofrecen en caracteres romanos de acuerdo con su transcripción corriente (Gudea; Sargón; Nínive; Ékur...), salvo en aquellos casos en que, por una razón u otra, me ha parecido útil insistir en su composición o en su ortografía (Âṣu-šu-namir; Bàd.tibira; É.engura...).

Esta misma advertencia se hace extensible a los nombres de las divinidades que aparecen en cursivas (*Utu*; *Šamaš; Nin.ḫursag*...), excepto en aquellos casos en que el propio contexto aparece en cursiva.

b. Los nombres comunes. La imposibilidad de traducir, al menos con bastante exactitud, cierto número de nombres comunes, tanto sumerios como acadios, me ha obligado con mucha frecuencia a dejarlos tal cual en mis traducciones.

Las palabras sumerias se transcriben en caracteres romanos (mayúsculas cuando su lectura material no es segura o cuando se consideran en su valor pictográfico o ideográfico; cuando se consideran en su valor fonético van en itálica: ver III. *Una civilización de la escritura*) y sus elementos, tal como aparecen representados en la escritura cuneiforme, siempre se separan mediante puntos (en; magur; uzu.mú.a; DIL.GÁN...). Las palabras acadias van en itálicas y su fragmentación silábica, por parte de dicha escritura, se realiza mediante guiones (*râbiṣu; Bêlet-kala-ili*...).

c. Los signos diacríticos: acentos –graves o agudos– y los índices, sobre todo numéricos, que afectan a algunas sílabas (é; sà; u_4; unu_x...) no tienen incidencia alguna sobre la pronunciación: simplemente hacen referencia al sistema local de escritura (ver *Mésopotamie,* p. 122, n. 1), de acuerdo con las convenciones establecidas por los asiriólogos para los signos cuneiformes y aquellas palabras sumerias que, a pesar de ser homófonas, son distintas (ver *ibid.,* pp. 91 y 117).

d. Las palabras o los pasajes imposibles de descifrar han sido reemplazados por puntos suspensivos (...).

2. *Traducciones*

a. Todos los textos traducidos *in extenso* del sumerio, del acadio o del griego –al igual que los términos franceses sin correspondencia exacta en el original pero que he introducido (entre paréntesis) por considerarlos útiles para la comprensión del texto, adecuados con el espíritu de nuestro idioma o con las leyes de nuestro discurso– aparecen en cursivas, al igual que los títulos de los mitos y de otras obras antiguas (*El matrimonio de Sud; Epopeya de Gilgameš*...).

Mis anotaciones, glosas o explicaciones durante la traducción (en especial para señalar lagunas y contribuir, con ello, a suplir dichas carencias en la medida de lo posible), tanto anteriores como posteriores, aparecen en caracteres romanos de mayor o menor tamaño.

b. En el margen de las traducciones de los mitos he añadido subtítulos –también en caracteres romanos– que explican la articulación del relato y deberían permitir la mejor comprensión del encadenamiento y de la lógica del mismo con un esfuerzo mucho menor (tal como he señalado en el capítulo VI).

c. Sólo he podido respetar las distribuciones métricas y estróficas genuinas de los poemas en aquellos casos, no muy frecuentes, en que los propios copistas las han marcado con claridad (ver capítulo VI).

d. Sólo en unas pocas ocasiones he variado el orden de los versos con la finalidad de corregir una equivocación del copista o el efecto de un giro propio del estilo original (estas correcciones resultan fáciles de apreciar como consecuencia de la numeración anormal de ciertos versos, tal como ocurre, por ejemplo, en **34** con la secuencia *29, 31, 30 y 32*); por lo general he respetado la secuencia original tanto en lo que respecta a tablillas, como a columnas y versos, señalados, respectivamente, por cifras romanas en el caso de los dos primeros, siguiendo el código explicado más adelante en el apartado *3c*. Por lo que respecta a los versos he utilizado cifras árabes que, generalmente, aparecen establecidas de cinco en cinco (*1, 5, 10, 15,* etc.). Estas cifras aparecen acompañadas de un apóstrofo (*5', 15'*) cuando se trata de una numeración relativa debida a la existencia de lagunas en el texto que dificultan o imposibilitan la numeración real (tal es el caso, por ejemplo, de lo que sucede en **9** a partir de la columna v de la tablilla I).

e. En muchas ocasiones también aparecerán en los márgenes otras cifras, consignadas entre paréntesis, para las enumeraciones paralelas, indicadas *toties quoties* por una nota: así, por ejemplo, con la enumeración de los Poderes en **11** a partir de I/II: 37, o la de los nombres de Marduk en **50** a partir de VI: 123.

f. Teniendo en cuenta la justificación del presente volumen y la desmesurada longitud de los versos –o de su traducción– en muchas ocasiones, sobre todo en los manuscritos más recientes, en los que, en más de una ocasión los copistas los han unido a su antojo, he tenido que descomponerlos con bastante frecuencia intentando siempre, tal como he enunciado en el capítulo VI, respetar, al máximo, el ritmo: una pequeña tabulación marca en cada línea esta especie de hemistiquios.

g. Las palabras o pasajes (incluso de más de un verso) perdidos en nuestros manuscritos aparecen entre corchetes [...]. Si su restitución es prácticamente segura, al existir dobletes conservados tanto en la misma obra como en otras, estos pasajes aparecen en cursivas, al igual que el resto del texto; por contra, si sólo podemos suponer el sentido global de los mismos, aparecen en caracteres romanos.

Ya he aclarado con anterioridad (*2a y e*) el uso de los paréntesis.

Teniendo en cuenta el estado, con frecuencia lamentable, de nuestros documentos y las diferencias entre las lenguas, en realidad habría tenido que multiplicar los corchetes y los paréntesis, siendo muy posible que, en ese caso, hubiese llegado a olvidarme de precisarlos; sólo aquellos filólogos que gustan del estricto cumplimiento de las normas, los grandes amantes de esos molestos parásitos, me reprocharán no haber seguido dicho procedimiento.

b. Los signos, palabras o pasajes que faltan en el texto como consecuencia de posibles distracciones de los copistas aparecen en la traducción entre corchetes angulares <...>. Si, por contra, lo que aparece escrito está, sin duda, repetido («dittografía», tal como se denomina profesionalmente) o es reemplazable, situación que también puede ocurrir, si bien más raramente, el texto se presenta entre pequeñas llaves {...}. Se trata de la misma práctica establecida en asiriología y otras disciplinas.

i. Las lecturas, restituciones o traducciones inciertas aparecen acompañadas por un signo de interrogación (?). El símbolo de exclamación marca una corrección del texto o el recurso a un significado o sentido particular.

3. Citas, referencias y siglas diversas

a. Todos los capítulos de esta obra, numerados en cifras romanas, están divididos en parágrafos de diferente longitud, marcados, cada uno de ellos, por una cifra arábiga. Así, por ejemplo, para hacer referencia a un pasaje determinado en muchas ocasiones no tendré más que expresar, simplemente, dos cifras: por ejemplo, XIV § 18. Con menor frecuencia haré referencia, exclusivamente, al número de página.

b. También he numerado, mediante cifras arábigas en negrita, los cincuenta y un mitos traducidos en la presente obra; en los casos necesarios he designado mediante letras minúsculas, también en negrita, las diversas versiones o recensiones conocidas de dichas obras. Así, por ejemplo, **5**: *15* hace referencia a la línea *15* del mito de *Enki y Ninḫursag,* el quinto mito recogido en la presente recopilación; **45**, **h**: *3* ss., a las líneas *3* y siguiente(s) del fragmento neobabilonio del *Muy Sabio,* el n.º 45 de la recopilación.

En ocasiones he llegado a yuxtaponer el título y la cifra de los mitos citados, separándolos por una barra oblicua (/): por ejemplo, *Ninurta y las Piedras*/**20**.

c. He reservado, de acuerdo siempre con los usos y hábitos de los asiriólogos, las cifras romanas de gran tamaño (capitales grandes) para la numeración de las tabillas de aquellas obras que ocupan más de una tablilla; las cifras romanas de pequeño tamaño (capitales pequeñas), en ocasiones separadas de las anteriores por medio de una barra oblicua, hacen referencia a las *columnas,* cuando las tablillas cuentan con varias. Los números de las *líneas,* o de los *versos,* separados de lo que los pre-

cede por medio de dos puntos (:), siempre aparecen en cursivas (ver, además, *2d*); cuando he considerado oportuno insistir sólo sobre la primera o segunda parte de un verso he añadido a la cifra romana en cursiva las letras *a* o *b*, también en cursivas. Así, por ejemplo, la referencia *Atraḫasîs* (o *Muy Sabio* o **45**), III/v : *44 b* se tiene que interpretar como segunda mitad del verso 44 de la quinta columna de la tablilla III del mito de *Atraḫasîs*.

d. En estas referencias y llamadas, al igual que en la propia numeración de los textos, el *anverso* de la tablilla se designa, cuando se utiliza, mediante la abreviatura *anv.;* y el *reverso* mediante *r.* o *rev.;* los *cantos*, que en ocasiones aparecen escritos, se abrevian mediante *tr.* (de *tranche,* canto, en francés); estas abreviaturas preceden, en las citas, a los dos puntos (:) que anuncian las *líneas* o los *versos*.

e. La barra oblicua doble (//) entre dos cifras (por ejemplo, *213* ss.// *226* ss.) marca el paralelismo o la identidad material entre los dos versos o grupos de versos a que se hace referencia. Cuando, precedida por «y», sigue a una sola cifra, equivale a «paralelo(s)»: 23 y // y se refiere, entonces, al verso 23 y a todos aquellos que, materialmente, son idénticos dentro de la misma obra.

f. Además de los usos anteriormente indicados (ver *3 b* y *c*), la barra oblicua sencilla (/) entre dos palabras sirve para identificar dos términos (el primero en sumerio y el segundo en acadio) que hacen referencia al mismo objeto o al mismo personaje: *Utu/Šamaš; Enki/Éa...* Para subrayar la identificación también he recurrido al signo igual (=).

g. He recurrido, por comodidad y debido a su concisión y brevedad, a ciertas expresiones latinas usuales:

– *cfr.* (*confer:* «comparar con») para recordar una referencia útil.

– *v.g.* (*verbi gratia* que, a fin de cuentas, significa «por ejemplo»), para referirme a una comparación.

– *passim* («aquí y allá») cuando se trata de muchos ejemplos de manera desordenada.

– *it.* (*item*, «lo mismo»), *ib.* o *ibid.* (*ibidem,* «en el mismo lugar»), así como *loc. cit.* u *op. cit.* («en el lugar/ en la obra citada») que envían o hacen referencia a un pasaje o a una obra citados o mencionados con anterioridad.

Pido perdón por este sistema de notación y de referencias un tanto algebraico y bastante fastidioso, pero no podía prescindir de él sin exponerme a ser acusado de haber causado muchos más problemas de los debidos a mis pacientes lectores.

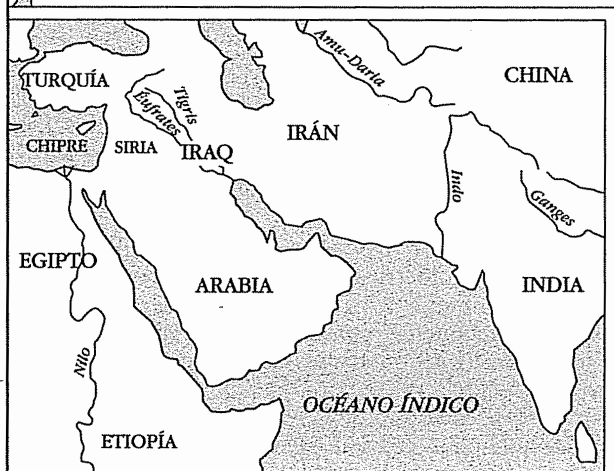
II. UNA CIVILIZACIÓN HÍBRIDA

1. El primer problema planteado por los documentos que se recopilan en la presente obra viene dado por su lengua. Una parte de ellos fue compuesta en sumerio y la otra en acadio –dos idiomas lingüísticamente diferentes. Algunos de ellos llegaron incluso a ser traducidos o adaptados, en el pasado, de una lengua a la otra, generalmente del sumerio al acadio (el caso contrario es más extraño): más adelante nos encontraremos con varios ejemplos.

¿Cuál es el significado de esta bipolaridad dentro de lo que, en apariencia, parece ser un mismo y único sistema cultural? Para empezar, por tanto, es preciso que demos cuenta de este fenómeno que es mucho más que una simple cuestión de forma, pues nos enfrenta con las propias raíces de la civilización mesopotámica y, por tanto, de su mitología.

2. Sólo podemos conocer la historia de esta civilización, en el sentido propio de la palabra, desde, aproximadamente, el año 3000; es decir, desde el momento en que, hasta donde nosotros sabemos, se desarrolló en este país, y por primera vez en nuestro planeta, un sistema de signos apropiados para materializar y fijar el pensamiento y la palabra. Con anterioridad a este momento se extiende ante nosotros la penumbra que se esconde tras la oscuridad total de la prehistoria: para esta época no contamos más que con restos arqueológicos, muy abundantes pero poco locuaces, con mucha frecuencia equívocos y, de todas formas, excesivamente insuficientes para ofrecernos un conocimiento exhaustivo de cualquier tipo de fenómeno propiamente humano. Existen magníficas razones para responsabilizar de dichos vestigios, y de los sucesivos progresos que ellos testimonian –sobre todo durante los milenios finales que preceden al inicio de la era histórica–, a una o a varias civilizaciones diferentes, cuyo período de instalación en estas regiones no es identificable. Al igual que ocurre en nuestros países, donde las estratificaciones de topónimos preindoeuropeos y precélticos son los únicos restos que nos recuerdan la presencia de los más antiguos habitantes de nuestras regiones, un simple puñado de topónimos, imposibles de reconciliar con el sumerio y con el semítico, nos deja entrever a estos antiguos ocupantes de Mesopotamia, cuyo recuerdo se ha perdido después de haber desaparecido hace muchísimos siglos. Es evidente que cada uno de ellos contribuyó a la construcción del impresionante complejo cultural de esta región. Pero ¿cómo?, ¿en

Hititas
KURDISTÁN
Lago Van
Hurritas
Bosque/Montaña de los Cedros
Amanus
Sultan-tepe
Jorsabad
Zab
Lull
Habur
Assur/Asiria
LÍBANO
Alepo
Ebla
Balih
Mosul
Kuyundjik/Nínive
Nimrud/Kalḫu
Amurrû/Martu
Kerkuk
Monte Pir Omar
Gudrun
Monte Nisir
Dj. Hamrin / Ebih
Subartu/Subir
Aššur
Nuzi
CHIPRE
SIRIA
Dj. Bišri
Monte Ḫiḫi
Mesopotamia
Sutu/Suteos
Tigris
Isbchâli
Tell Asmar / Ešnunna
Mari
Beirut
Damasco
Eufrates
Diyala
Khafadji
Dûr-Kurigalzu / Parsâ
Dêr
Bagdad
Sippar
Kutû
Akšak
Kazallu
Abu Salabih
Babilonia
Kiš / Ḫursagkalama
Keš
PALESTINA/ Canaán
Cananeos
Fara / Šuruppak
Ninab ?
Jerusalén
Girtab ?
Tumal
Nippur
Ereš
Babilonia
Uruk / Kul'aba
ARABIA
Eridu
Ku'ar ?
0 100 200 300 400Km




MAR CASPIO
Lago
Urmia
ubu
Zagros
Bosque/ Montañas
de los Árboles Resinosos
Cassitas
Meturnu/at
Teherán
Sābu ?
Meseta
Iraní
Ispahán
Adab
Larak ?
Zabalam
Umma
Bad-tibira
Lagaš
Susa
Marḫaši
Élam
IRÁN
Tello/ Girsu
Sumer
Larsa
Sirana
Ur
Enegi
Kisiga
Caldea
País del mar
Persépolis
Aratta
Golfo
Pérsico
DILMUN
BAHREIN
MAGAN

qué medida?, ¿en qué circunstancias? La respuesta a estas preguntas sólo Dios la sabe.

3. A medida que nos acercamos al cambio del IV al III milenio, momento en que se va a levantar el telón de la Historia sobre esta región, la situación se hace, desde nuestro punto de vista, menos desesperada. Contamos con criterios sólidos que nos permiten distinguir (más adelante veremos en qué sentido hay que aceptar este verbo) al menos dos etnias diferentes: por una parte, los representantes de la muy antigua rama semítica que, a través de los milenios, aún persiste actualmente, y, por otra, una población totalmente aislada a la que denominamos sumerios.

Nuestra más antigua documentación escrita, con la que se inaugura la historia de la región durante los dos primeros tercios del III milenio, nos permite afirmar su existencia, aunque sea de forma bastante perentoria. En dicha documentación encontramos, en primer lugar, el frecuente uso de las dos lenguas antes mencionadas: el sumerio, imposible de emparentar con ninguna otra rama lingüística conocida, y una lengua semítica a la que posteriormente se denominará «acadio», del mismo modo que a los más antiguos habitantes semitas se les denominará «acadios».

Estas denominaciones concuerdan con otro tipo de dato a nuestra disposición: el primitivo escenario de la civilización mesopotámica, la Baja Mesopotamia –la región que, aproximadamente, abarca desde Bagdad hasta el mar–, estuvo dividido, en el pasado, en dos regiones políticas; la más meridional, colindante con el Golfo Pérsico, denominada como «país de Sumer» (de ahí el término sumerio), y la otra, el «país de Acadé» o «Acad», que dio nombre a los primeros (?) ocupantes semitas del país y a su lengua.

Los archivos administrativos de esta época con que contamos testimonian que el número de individuos con nombres propiamente sumerios era, en principio, claramente superior dentro del «país de Sumer», mientras que en el «país de Acad» predominan los antropónimos en acadio.

Gracias a estos datos, y teniendo en cuenta que toda lengua es, en sí misma, la expresión de una cultura original, producida necesariamente por una comunidad en particular, estamos en disposición de establecer, sin miedo alguno a equivocarnos, que la Baja Mesopotamia debió de estar principalmente ocupada, desde una época imposible de determinar y, sin duda, aún lo estaba a inicios del III milenio, por dos grupos étnicos distintos, independientes en principio y que contaban, cada uno de ellos, con una cultura propia. Ésta era, en la parte septentrional de dicha región, de carácter semita y estaba en manos de una población compuesta mayoritariamente por semitas. Este hecho no debe sorprendernos, pues sabemos que uno de los centros más arcaicos y duraderos de asentamiento y difusión de los semitas debió de ser la franja norte del gran desierto sirio-árabe, zona en la que todo parece indicar que sus antepasados debieron de practicar el tipo de vida nóma-

da, característico de las poblaciones dedicadas al pastoreo de ganado menor, y en la que, en muchas ocasiones a lo largo de los siglos e incluso bien entrada nuestra era, los sorprendemos dispuestos a asentarse, ya de forma pacífica o belicosa, en las tierras más ricas de su entorno y, en particular, en la región situada entre el Tigris y el Éufrates, la antigua Mesopotamia. Por lo que respecta al territorio meridional, ocupado mayoritariamente por los sumerios, somos incapaces de saber algo más o ir más atrás en el tiempo: ignoramos la procedencia de este pueblo. En caso de que hayan llegado de otras regiones, origen que, en la mayor parte de las ocasiones, parece ser el más razonable, y a pesar de argumentaciones en contra de dicha posibilidad[1], lo más probable es que procediesen del este (de la meseta iraní) o del sudeste (de la costa iraní del Golfo Pérsico hacia el Océano Índico) y, de acuerdo con lo expuesto en uno de los mitos que se estudiarán en esta obra (**8**), posiblemente llegaron por mar o por la costa. Hay una cuestión que, de todas formas, parece estar bastante clara: si los sumerios tuvieron una patria de origen, debieron de cortar todos los contactos que mantenían con ella cuando se asentaron en su nuevo territorio de Mesopotamia; a diferencia de lo que ocurrió con los semitas locales, que constantemente estuvieron en relación con su región de origen y con sus congéneres que en ella vivían, por medio de la llegada de nuevos individuos o de recursos, los sumerios nunca recibieron, que nosotros sepamos, sangre nueva procedente del exterior –de ahí su gran debilidad, hecho que, en parte, vendría a explicar su desaparición.

4. Éstos son los dos componentes fundamentales, étnicos y culturales, que se encuentran en el origen de esta civilización mesopotámica que, según todos los datos de que disponemos, podemos pensar que se constituyó, en esta región, a fines del IV o inicios del III milenio con la culminación de la invención de la escritura. ¿Cómo se desarrolló esta fusión y en cuánto tiempo?, ¿cómo se conocieron y se comportaron, en un primer momento, ambas poblaciones asentadas desde hacia poco tiempo en la región?, ¿cuáles fueron los acontecimientos y las circunstancias que favorecieron este acercamiento y que lo convirtieron en algo tan fecundo? Actualmente resulta imposible dar una respuesta válida a esta cuestiones. El único término al que podemos recurrir para definir la segura, pero confusa, situación que nos encontramos al inicio de la Historia, tal como nos la deja entrever nuestra documentación, es la simbiosis. Los sumerios y los semitas no sólo parecen convivir, más próximos y entremezclados cada vez y sin que se aprecie la existencia de ningún choque o desacuerdo cultural o «racial» que, enfrentándolos entre sí, nos permitiese separarlos, sino que además carecemos de cualquier medio efectivo que nos permita aislarlos.

[1] G. ROUX, «Le Mystére sumérien», p. 46 ss., de *L'Histoire* 45 (1982) y *La Mésopotamie* (1985), p. 82 ss.

No hay dato alguno que nos permita conceder a cualquiera de estos dos grupos ningún tipo de preponderancia (ni demográfica, ni política y mucho menos social o económica) en un momento determinado. Ni siquiera podemos jactarnos de ser capaces de designar, con total seguridad y como tales, a un sumerio y a un semita. La mención de un individuo en cualquiera de los dos lugares mediante un nombre derivado de una lengua o de la otra no demuestra, de entrada, su pertenencia a un grupo, del mismo modo que sucede con nuestros Marius, Postumus o Faber con respecto a la población de Roma. Por otra parte, el hecho de que escriba en sumerio sólo significa que había aprendido dicha lengua. Desde inicios del III milenio, como muy tarde, y, al menos, tal como nosotros lo percibimos, debió de producirse tal mezcla demográfica entre las dos ramas mayoritarias del país –dejando a un lado a los posibles e inaprensibles descendientes de otros ocupantes aún más antiguos– que carece de sentido realizar cualquier intento de disociación entre ambas. Es posible, incluso, que la parte originalmente sumeria ya se encontrase entonces en declive y que, durante un período de tiempo más o menos largo, no haya actuado más que como un simple fermento que, finalmente, acabó siendo «fagocitado» por su entorno, étnicamente más vigoroso, tal como, sin duda, ocurrió algunos siglos más tarde: a fines del III milenio, de acuerdo con las hipótesis más corrientes[2].

5. Las únicas evidencias que poseemos para confirmar la existencia de los sumerios al lado de los semitas en la Baja Mesopotamia durante esta época son de índole cultural. Sin embargo se trata de una documentación bastante sólida. Todo parece indicar que fueron los sumerios quienes jugaron el papel más importante, en lo que respecta a ingeniosidad, inventiva y voluntad de progreso, a la hora de poner en marcha y hacer progresar a esta civilización, híbrida y surgida de una simbiosis, tal como la vemos funcionar desde el momento en que entra en la Historia. Los sumerios no sólo «descubrieron» la escritura (III, § 4 ss.) sino muchas otras nociones, procedimientos, técnicas, instituciones: prueba de ello es la cantidad y calidad de los términos tomados en préstamo por la lengua acadia de la lengua sumeria, a medida que los semitas de la región recibían de los sumerios todo aquello a lo que hacían referencia dichas palabras[3]. Es cierto que este movimiento también se produjo en sentido inverso y, así, el sumerio tomó algunos vocablos del semita como, por ejemplo, los que designan al «criado», al «sometido», al «pastor», al «caballero», al «campamento», al «combate» e, incluso, una de las denominaciones de «la montaña», por no mencionar el «ajo». Resulta

[2] Ver *Sumériens et «Accadiens» en Mésopotamie ancienne*, pp. 7-21, de *Modes de contact et processus de transformation dans las sociétés anciennes.*

[3] Resulta especialmente elocuente la gran cantidad de nombres sumerios de divinidades que entraron en el panteón de Mesopotamia: IV, §§ 6, 7, y 11.

innegable, por tanto, que los semitas también contribuyeron a la constitución de la civilización común de esta región. Aunque fue cuantitativamente más reducida, ésta, en cambio, se iba a manifestar mucho más intrusiva con el paso del tiempo: esto fue lo que sucedió fundamentalmente dentro del terreno religioso, como más adelante veremos, en el que el aporte sumerio, en principio muy considerable, se vio rápidamente «semitizado» (IV, §11).

Podemos, como mínimo, arriesgarnos a realizar algunas conjeturas parciales que, en historia y a poco que converjan entre sí, tienen valor de evidencias. Pese a que no sabemos nada acerca del medio original de los sumerios, a partir del II milenio sí conocemos bastante bien a algunas otras comunidades semitas del Próximo Oriente, sobre las que, de manera totalmente lícita, podemos llegar a hacernos una idea mucho más clara sobre su «mentalidad», más allá de su sistema lingüístico. Teniendo en cuenta que nos creemos autorizados a aplicar los esquemas de esta lengua a un idioma mucho más arcaico con el fin de determinar su «semitismo», consideramos que resulta igual de lícito usar todo lo que, en concreto, sabemos acerca de su «mentalidad», como si se tratase de una plantilla que se puede superponer al modelo mesopotámico, más antiguo. Este procedimiento, si se lleva a cabo con ciertas reservas y con la debida agudeza, puede permitirnos descubrir en ciertos campos de la cultura (comprendidas dentro de ella la literatura y la mitología) algunos rasgos derivados, en principio, de los semitas y otros que aparentemente encajan bastante mal con sus formas de ver y de actuar y que se pueden atribuir verosímilmente a otras etnias de la región más antiguas, y desconocidas, o a los sumerios. A lo largo de la presente obra veremos algunos ejemplos.

6. Por el momento basta con destacar que la superioridad cultural de los sumerios parece manifiesta durante los dos primeros tercios del III milenio: esta preponderancia cultural es tan básica y fundamental que puede llegar a dar cuenta de ciertas transformaciones concretas del pensamiento y de la expresión que generalmente se consideran como un rasgo natural de los semitas y universal, entre ellos, en cualquier otra parte fuera de Mesopotamia. Dondequiera que volvamos a ver aparecer el espíritu y las formas de expresión de los semitas, tanto antes como después de nuestra era, tal como se manifiestan a través de sus escritos, siempre las encontramos dotadas de una brillante y fogosa imaginación, de un vigor verbal poco común y de un poderoso lirismo, tanto si leemos a los profetas y a los poetas de la Biblia, los *mo'allaqât* preislámicos o muchas de las suras más antiguas del Corán. En la antigua Mesopotamia, en cambio, apenas se manifiestan estas características; aquí aparecen sustituidas por una actitud verbal y mental resueltamente prosaica, rígida y fría, pero lógica, precisa, apasionada por el análisis y el saber; una especie de pasión por los inventarios y la clasificación de los fenómenos, por su estudio, ordenamiento y clasificación dentro del conjunto del universo; un temperamento que nosotros podríamos calificar

como mucho más típico y apropiado de meticulosos juristas o sabios que de poetas o vaticinadores. Cabe suponer que esta metamorfosis se debe a la influencia, arcaica y profunda, de los sumerios.

Estos últimos, a pesar de ser individualmente imperceptibles a ojos del historiador, ejercieron en un primer momento sobre la Baja Mesopotamia una auténtica hegemonía cultural, tanto intelectual, «espiritual», como técnica, cuyos efectos se hicieron sentir durante aproximadamente todo el III milenio –o incluso posteriormente–, dejando a un lado la importancia numérica y política de la población que se puede vincular con esta antigua rama étnica. Este hecho explica que desde antes de 2350, y quizá después, hasta el fin del milenio y el inicio del siguiente, el sumerio sea prácticamente la única lengua utilizada en la documentación escrita conservada, la lengua para la que originalmente se desarrolló el sistema gráfico (III, § 4). Los testimonios más antiguos de la lengua semita mesopotámica, anteriores al último tercio del III milenio, nos los ofrecen algunos antropónimos y términos «acadios» que aparecen citados en contextos sumerios y que se transcriben con dificultad por medio de una escritura que no estaba preparada para dar cuenta de su fonética y de su articulación.

7. La civilización mesopotámica, constituida, a juzgar por las evidencias, gracias a la iniciativa de los sumerios y que durante mucho tiempo estuvo bajo su influencia directa y, posteriormente, virtual, resulta ser, sin embargo, marcadamente *híbrida*, esencialmente sumerio-semítica en la medida en que sobre ella nos informan nuestras fuentes. Cuando se habla de hibridación se proclama, automáticamente, la unidad del producto surgido del cruce. Por este motivo la civilización mesopotámica, pese a algunos rasgos fundamentalmente semíticos y otros mucho más verosímilmente sumerios que en ella se detectan, se nos aparece en realidad como un conjunto totalmente coherente y vivo desde el primer momento en que la vemos funcionar, siéndonos imposible disociar, aunque sea de una forma muy aproximada, las dos herencias que en ella confluyen. Para un historiador consciente de la calidad de sus fuentes y de los límites de su documentación resulta una simple quimera pretender aislar, mediante una especie de vivisección, una ideología, una religión, una mitología «sumerias», como si todo lo escrito en sumerio fuese, por ese simple motivo, auténtica y exclusivamente sumerio y, *a contrario*, rigurosamente semítico todo aquello que se compuso y redactó en acadio. Por esta razón, en esta obra simplemente nos hemos planteado realizar una exposición de la mitología *mesopotámica*, tomándola como un todo vivo y autónomo y, en consecuencia, indivisible a lo largo de toda su duración temporal, en la cual se pueden reconocer evidentemente ciertos contornos o matices recibidos de una o de otra parte, del mismo modo que en la cara de un niño podemos encontrar los rasgos de su padre o los ojos de su madre, pero en la que, fundamentalmente, resulta mucho más importante la originalidad y la unidad del producto y, dado que se trata de historia, su evolución a lo largo de los siglos.

8. En el punto en que hemos dejado a la civilización mesopotámica, durante el último tercio del III milenio, ésta simplemente se encontraba en la etapa final de su adolescencia, pues se trata de una civilización a la que todavía le quedaban dos milenios de vida.

Resumiendo brevemente la situación política del país –hecho que tiene importancia para nuestos objetivos–, éste estaba dividido en una veintena de lo que, a falta de una denominación mejor, designamos como ciudades-Estado o Estados urbanos: agrupaciones de cierto número de aldeas campesinas arcaicas en torno a algunas aglomeraciones más densas, la más importante de las cuales tenía el rango de capital y ejercía dicha función. Cada una de estas capitales era, al mismo tiempo, la residencia de las autoridades y el centro administrativo, económico, «intelectual» y religioso, y a su frente se encontraba el jefe del Estado, al que, de acuerdo con la costumbre local, se le confería un título y unas prerrogativas determinadas: en algunas era el «gobernante» (ensi) y en otras el «señor» (en) o el «rey» (lugal). Vivía en su palacio, rodeado por su corte (familia, personal doméstico, funcionarios). Cada capital tenía un templo en el que residía el dios principal, diferente en cada una de ellas y que, en el plano sobrenatural, ejercía la autoridad suprema, simple proyección, ya sublimada o superlativa, del sistema político, fundamentalmente monárquico, existente desde la noche de los tiempos. Al igual que el soberano de este mundo, el dios-monarca concentraba a su alrededor a todo un cortejo de divinidades menores que tradicionalmente estaban cerca de él y cuya personalidad y situación –al igual que las de aquél– hundían sus raíces en las más antiguas tradiciones campesinas y se habían visto modificadas, en mayor o menor medida, como consecuencia de las fusiones y sincretismos que se desarrollaron como resultado de la agrupación de las diferentes comunidades y de los movimientos políticos. Todos estos dioses –sobre los que hablaremos más adelante (IV, § 9)– formaban el panteón propio de la ciudad y de su territorio.

Ésta fue la situación que, quizá con algunas mutaciones que conocemos bastante mal a causa de la escasa información de nuestras fuentes, parece haber reinado en el país hasta el último tercio del III milenio.

A partir de este momento, un poco antes del 2300, tiene lugar un acontecimiento decisivo que supone el inicio de una nueva época. Por primera vez y con total claridad, al menos hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, los semitas asumirán con enorme éxito el control político del país unificado. Uno de ellos, Sargón (2334-2279), apodado con toda justicia como el «Grande», no sólo reúne en la ciudad de Acad, situada en el sector septentrional de la Baja Mesopotamia, a todos los pequeños Estados urbanos ubicados entre los dos ríos, sino que también levanta un edificio mucho más gigantesco, al unificar a todo el territorio limítrofe, desde los límites occidentales de la Meseta Iraní hasta el Mediterráneo, constituyendo así un auténtico imperio, el primero y

quizás el único que se ha llegado a alzar en Mesopotamia[4]. Este imperio, al igual que le ocurre a todas las construcciones desmedidas, tuvo una vida breve y, al cabo de un siglo, acabó desmoronándose entre matanzas y desgracias. Sin embargo, tras la desaparición de dicho imperio, las cosas no volverán nunca a ser como antes.

Dado el carácter terriblemente conservador de esta región (III, § 5; XVI, § 16) cabe suponer que los antiguos valores no fueron abandonados repentinamente. Así, por ejemplo, y por no salirnos de nuestro tema, se siguió utilizando el sumerio, no sólo para las actas oficiales y los «documentos», sino también para las creaciones artísticas literarias, que, en este momento, se centran fundamentalmente en la literatura religiosa. Éstas habían sido creadas en sumerio hacia más de medio milenio, tal como lo testimonia su corpus más antiguo, descubierto en Fâra-Abû Ṣalâbîḫ (VI, § 2), y el sumerio se convierte, por así decirlo, en su lengua específica. Incluso parece que la edad de oro de la literatura en lengua sumeria tuvo lugar a fines del III milenio y muchas de las mejores piezas, de las más típicas y más impresionantes que conocemos –casi siempre a través de copias posteriores–, fueron compuestas en esta época o, al menos, pulidas o mejoradas en ella a partir de esbozos más antiguos. La presente recopilación recoge algunos excelentes ejemplos dispersos de estos textos.

Durante el último siglo de dicho milenio, en tiempos de la III dinastía de Ur, el antiguo «país de Sumer»[5] logró hacerse, en torno a la ciudad de Ur, con el control del territorio unificado de Mesopotamia. Sus soberanos respetaron hasta tal punto las costumbres antiguas, como sucedió, por ejemplo, con el ceremonial del culto y de la corte, que, en muchas ocasiones, se ha hablado, y de hecho todavía se habla, de un «renacimiento sumerio», a pesar de que ya se está claramente ante los primeros signos de agotamiento. A inicios del milenio siguiente todavía se mantendrán, en mayor o menor medida y según las zonas, estas modas anticuadas –como, por ejemplo, el de los nombres propios en sumerio, cuyo uso todavía tardó varios siglos en desaparecer– y no sólo se siguió componiendo en esa lengua hermosas obras de todos los géneros, entre ellas las mitológicas, sino que además, y a consecuencia de un arrebatado apasionamiento por su literatura, todas estas obras se transcribirán incansablemente. Como posteriormente veremos, casi todo lo que sabemos sobre la antigua literatura en sumerio y, en particular, acerca de la literatura mitológica se debe fundamentalmente a los numerosos manuscritos de esta época que se han descubierto. El causante de esta pasión fue, sin duda, el sentimiento de que estas obras se retrotraían

---

[4] El emplazamiento de esta antigua ciudad se desconoce actualmente y ha sido objeto de hipótesis muy variadas. Ver, fundamentelmente, *Répertoire géographique des textes cunéiformes,* 5 (Kh. Nashef), p. 9.

[5] Así, por ejemplo, en el texto de algunos de los mitos más antiguos se llega a denominar de este modo, y de forma totalmente voluntaria, a todo el país: **2**: 11, 158; **5**: 2, 60; **6**: 143, 192, 205, etcétera.

a un momento del pasado que ya nunca más volvería, por lo que era preciso conservarlas, del mismo modo que se conservan los monumentos antiguos, valorados porque en ellos se guarda un antiguo patrimonio. Fue así como el sumerio, lengua muerta quizá desde hace más tiempo de lo que se cree, pervivió como el gran idioma de la cultura, la liturgia, la ciencia, la literatura y la curia –al igual que sucedió dentro de nuestra cultura con el latín con posterioridad al fin del Imperio romano y hasta bien entrado el Renacimiento. Dicha lengua debía constituir una parte fundamental del utillaje básico de las personas letradas y de los sabios (III, § 7), que, en ocasiones, lo utilizaron con auténtica elegancia, si bien cada vez fue manejado con mayor rudeza hasta poco antes de fines del I milenio, mientras aún debía pervivir la *intelligentsia* mesopotámica. El enraizamiento de esta antigua lengua es quizás, a simple vista, el más grandioso signo de la inmemorial preponderancia que, para la puesta en marcha de la cultura y del pensamiento, tuvo el pueblo que la había hablado como lengua materna.

9. Sin embargo, al mismo tiempo que se seguía profundamente vinculado al pasado por medio de todos estos lazos, también se iba preparando el futuro. El protagonismo asumido por los semitas supuso que en un principio se empezase a tener en cuenta su lengua, el acadio. Ésta fue la lengua oficial del imperio de Sargón y no sólo se utilizaba para redactar los documentos oficiales o abundantes textos comerciales, cartas políticas o comerciales e, incluso, actas públicas, sino que todo parece indicar que, a partir de este momento, también se empezó a esbozar, inspirándose sin duda en la literatura escrita en sumerio, una forma de expresión literaria acadia. Por desgracia sólo conservamos unos pobres fragmentos, insuficientes para llegar a hacernos una idea clara; de hecho sólo podemos llegar a concluir su existencia pero, en realidad, nos resulta imposible constatar sus obras. No obstante, tanto en la historia como en nuestra vida cotidiana existen ciertas situaciones que resultan indiscutibles a pesar de que en sí mismas están ocultas a nuestra comprensión a consecuencia de la falta de testimonios directos. Algunos de los datos convergentes anteriormente indicados resultarían totalmente inexplicables si, desde época de Sargón, no se hubiese planteado un amplio movimiento de búsqueda, adaptación y creación, no sólo alrededor del sumerio y de los datos hasta entonces tradicionales, sino también en torno al acadio y de acuerdo con unas fuerzas y unas ideas novedosas. Así, por ejemplo, el inmenso campo de la adivinación, denominada «deductiva», cuyos testimonios más arcaicos nunca son anteriores al primer tercio del II milenio, reclama imperiosamente, a no ser que se quiera creer que estamos ante un milagro, que sus primeros pasos se hayan dado en tiempos del Imperio de Acad[6]. Esta situación fue, al mismo tiempo, el resultado de un punto de vista sin duda antiguo, pero también de una dialéctica que, para nosotros, resulta total-

---

[6] *Divination et rationalité*, p. 144 ss.

mente novedosa; el hecho de que los numerosos tratados dedicados a esta disciplina, ya desde sus primeros ejemplos conocidos, hayan sido escritos única y exclusivamente en lengua acadia[7] dice mucho acerca de los orígenes de dicho esfuerzo.

Parece como si, desde el último tercio del III milenio, soplase, efectivamente, un espíritu totalmente nuevo sobre el país: quienes lo vivieron y propagaron hundieron profundamente sus raíces en las tradiciones más antiguas; en este caso todo parece haber sucedido como si el paso del tiempo hubiese liberado ciertas ideas y ciertas fuerzas que, a partir de entonces, explotaron sin ningún tipo de apremio. Para explicar este fenómeno no podemos recurrir a la desaparición definitiva de todo aquello que había podido pervivir de la etnia sumeria, pues, a fin de cuentas, su desaparición posiblemente había tenido lugar, tal como ya se ha sugerido, hacía mucho tiempo.

10. Podemos imaginar que estas innovaciones surgieron de la propia fuerza de una civilización ya madura que, para enfrentarse a nuevas necesidades, a situaciones o acontecimientos hasta entonces desconocidos, era capaz de adaptarse, inventar y crear innovaciones. El hombre, a fin de cuentas, siempre vive del capital humano constituido durante su juventud y adolescencia y, para enriquecerlo, no precisa más que introducir en él, remodelándolo si es necesario, todo aquello que la vida le aporta día a día y que él hace que entre a formar parte de su propia sustancia.

La llegada de un nuevo contingente étnico también debió de desempeñar un papel importante en estos cambios. Desde fines del III milenio y durante, aproximadamente, dos o tres siglos nos encontramos en esta región con una nueva «rama» de inmigrantes semitas llegados individualmente o en bandas pacíficas o belicosas desde el noroeste: son los «Occidentales», Martu (o Mardu) en sumerio y *Amurrû* en acadio (ver, principalmente, **25** y XI, § 3); nosotros los vamos a denominar amorrenos o amorritas. Surgidos del mismo antiguo tronco semita de Siria que ya hacía mucho tiempo había contribuido a la población mesopotámica (§ 3) pero que, entre tanto y por sí mismo, se había desarrollado, modificado y actualizado, estos amorritas no sólo aportaron un complemento demográfico y económico al país, e incluso una fuerza política, sino también ideas y nuevas formas de ver y de sentir. Es cierto que, subyugados por el vigor de la poderosa civilización en la que entraron, se dejaron absorber por ella y que ni tan siquiera supieron conservar su idioma, que sólo conocemos por algunos vocablos que pasaron al acadio y, sobre todo, por los numerosos antropónimos de los recién llegados. Sin embargo, con su llegada se precipitaron los cambios.

11. Desde el primer momento los amorritas provocaron en la región un cambio fundamental. Se asistió a una recuperación de la antigua aven-

---

[7] *Divination et rationalité*, p. 146, n. 1.

tura de Sargón, a menor escala pero con un resultado mucho más estable. Hacia 1750, Ḫammurabi, sexto soberano de una dinastía de amorritas, fundada en 1894 y apenas conocida hasta este momento, que había conseguido crear un modesto reino con centro en la todavía oscura ciudad de Babilonia, reunió alrededor de su capital, gracias a una serie de brillantes conquistas y de operaciones perfectamente dirigidas, todo el conjunto de antiguos pequeños Estados que ocupaban el territorio mesopotámico, e incorporó la parte norte de la región, Asiria, que ya estaba comenzando a convertirse en un lugar importante, así como el antiguo y famoso reino de Mari, en el Éufrates Medio. El triunfo de este monarca y su promoción confieren al país su configuración definitiva como reino único y lo dotan para el futuro de un centro político, económico, cultural y religioso: Babilonia que, a pesar de todas las vicisitudes de la historia local de la región, siguió siendo la verdadera metrópolis de Mesopotamia. A partir de este momento se podrá hablar de «civilización babilonia», pues dicha ciudad confiscó y custodió la antorcha de la vieja cultura local, elaborada y desarrollada en estas regiones desde hacía ya más de mil años.

12. Nuestras fuentes, más abundantes y mejor conservadas que las relativas a épocas más antiguas, si bien aún desearíamos que fuesen más ricas, nos dejan entrever que en Babilonia, desde entonces, tuvo lugar un desarrollo prodigioso en todos los campos del saber y un florecimiento especialmente llamativo de la literatura, a partir de ahora en acadio. Este idioma pasó a convertirse en la lengua de la cultura, hecho que viene a demostrar que el uso persistente del sumerio no había supuesto un freno para las capacidades intelectuales. Aparecen novedades en todos los sectores de la vida intelectual y material, sobre todo dentro del campo del pensamiento que todavía se confundía, y se siguió confundiendo durante mucho tiempo, con el pensamiento religioso. A lo largo de la presente obra podremos llegar a hacernos una idea extensa y muy constructiva de este hecho. Vuelven a aparecer muchas cuestiones, algunas de las cuales muy posiblemente ya habían sido planteadas con anterioridad, pero ahora lo hacen desde otros puntos de vista, mucho más sucintos y puntuales. Otras, incluso, se plantean por primera vez bajo un enfoque diferente, mucho más amplio, y son objeto de reflexiones mucho más hondas, que llegan a ser puestas por escrito, en ocasiones en obras de gran amplitud, profundas y brillantemente literarias. Entre estas cuestiones podemos mencionar la reflexión sobre los dioses y sus conflictos, los orígenes del mundo y del hombre, la organización del universo, el sentido de la vida, los problemas planteados por el mal... Se desarrolla así una inmensa tarea de transformación de las concepciones tradicionales, acomodadas a unas nuevas perspectivas, y se despliega un magnífico esfuerzo por darles forma y sistematizarlas. La mitología es, precisamente, uno de los campos en que más claramente se nos manifiesta esta explosión cultural (ver sobre todo **45**).

13. Este movimiento, orientado al mismo tiempo a la conservación del pasado y a cuestionar y replantear la herencia dejada por aquél

como respuesta a evidencias que carecían de precedentes y en función, quizá, de una óptica mucho más determinada y menos vulgar, todavía va a continuar durante varios siglos, sin que conozcamos la existencia de ningún otro aporte externo que haya resultado esencial para que se produjese esta evolución. Estamos ante la lógica de un pensamiento que presenta una orientación y una explotación muy distinta desde que la parte semítica, reforzada como consecuencia del paso del tiempo, asumió, por sí sola, aquel antiguo patrimonio que, en un principio, se había visto muy poderosamente «sumerizado».

Este proceso no se vio interrumpido ni simplemente frenado por la caída de la dinastía babilonia en 1594 ni por la duradera ocupación de unos extranjeros, los cassitas. Es muy posible que el largo entumecimiento político en que cayó el país a partir de este momento no haya hecho más que servir de acicate a este apetito reflexivo, a esta creatividad religiosa, intelectual y literaria que aún siguió manifestándose en plena ebullición en el momento en que el país recuperó su independencia bajo la segunda dinastía de Isín (poco después del 1150; XIV, § 4) e incluso posteriormente, hasta bien entrada nuestra era.

La única innovación política con consecuencias que se produjo a partir de la segunda mitad del II milenio fue la división del territorio mesopotámico en dos reinos: Babilonia, al sur, y, al norte, Asiria, alrededor de sus distintas y sucesivas capitales (Assur, Kalḫu/Nimrud, posteriormente Nínive). Esta división, causa de frecuentes hostilidades entre los dos Estados, convertidos desde este momento en hermanos enfrentados que malgastaban su tiempo conquistándose el uno al otro, no afectó, sin embargo, a la trayectoria propiamente cultural. Las aportaciones de Asiria fueron prácticamente nulas o de escaso interés, y, de manera clara y manifiesta, siempre dependió de Babilonia, que, como vencedora o como derrotada, siguió siendo el centro intelectual y espiritual de toda la región –incluso en la brillante etapa de los Sargónidas, entre 720 y 609.

14. Tras la caída de Nínive, en el año 609, Babilonia vuelve a aparecer como el poder triunfante y durante un período ligeramente superior a un siglo ostenta nuevamente la antorcha de la civilización tradicional; sin embargo, en este momento ya se aprecia un cambio de importantes consecuencias que, en esta ocasión, va a dar paso a una situación totalmente novedosa. A fines del II milenio, Mesopotamia fue frecuentada y asediada por nuevas oleadas de tribus semitas, surgidas de la misma fuente inagotable de la que procedían las oleadas anteriores, belicosas y responsables de importantes destrucciones (XV, § 14 s.), entre las que destacaba una rama muy vigorosa: los arameos. A diferencia de lo que mil años antes habían hecho los amorritas, y a pesar de que, al igual que les había sucedido a aquéllos, los arameos también llegaron a estar lo suficientemente implicados en la vida política del país como para aportar algunos soberanos, esta nueva rama semita se aferró con ciertas reservas a la siempre brillante y espléndida civilización de esta región. Muchos de

ellos, por otra parte, prefirieron permanecer agrupados en posiciones marginales dentro del territorio, fieles, en la medida de lo posible, a su antigua forma de vida nómada. La mayoría incluso conservó su idioma, el arameo, que fueron paulatinamente propagando hasta llegar a imponerlo como lengua de uso corriente y cotidiano y que, además, resultaba mucho más accesible, pues se ponía por escrito de acuerdo con un método gráfico infinitamente más sencillo y disponible para una mayor cantidad de gente que los terribles signos cuneiformes: un alfabeto, en la misma línea que el «inventado» en Fenicia hacia mediados del II milenio. La difusión de dicha lengua y del nuevo sistema de escritura tuvo tal éxito que, en época de la última dinastía de Babilonia (609-539), el acadio corrió a su vez la misma suerte vivida quince siglos antes por el antiguo sumerio: a partir de ahora el arameo fue la lengua hablada en la región, asumiendo cada vez más importancia, hasta tal punto que se llegó a convertir en la lengua oficial del Imperio en tiempos de los persas. Al igual que en épocas anteriores, se volvieron a copiar infatigablemente las obras antiguas, tanto en acadio como en sumerio, convertidas ahora en un legado mucho más precioso, pues procedían de un pasado ya desaparecido; las nuevas composiciones pasan a ser mucho más académicas y están bastante desarraigadas. Las nuevas poblaciones, arameizadas o hablantes de arameo, ya no estaban visceralmente vinculadas a la vieja cultura del territorio que invadieron y, por lo que parece, tampoco estaban dotadas del potencial creador e innovador necesario para llevar a cabo una transformación total. Esto fue así hasta tal punto que, a través del progreso de esta nueva población y de esta novedosa cultura, podemos presenciar cómo se aproxima el final de la cultura y de la civilización mesopotámica.

La conquista persa del 538, la posterior conquista de la región por parte de Alejandro en 330 y la consiguiente etapa seléucida pusieron fin a la independiencia política de la región, integrándola en otras construcciones, más amplias y modeladas de una forma diferente, y agotaron poco a poco su capacidad para conservar vivo y promover su venerable y prodigioso patrimonio. A partir de esta época, y al igual que les sucede a los ancianos que sobreviven gracias a la costumbre y a los recuerdos, entre los habitantes de Mesopotamia sólo los círculos de eruditos, cada vez más reducidos y dispersos, siguieron manifestándose obstinadamente partidarios de las antiguas lenguas escritas y permaneciendo fieles a la extraordinaria complejidad de su sistema gráfico, siendo capaces, todavía, de practicarlo y, por ello, de acceder a la cultura tradicional y a sus obras. Incapacitados como estaban, sin embargo, para enriquecer dicha cultura en lo sucesivo por medio de verdaderas creaciones, se limitaron simplemente a revisar, explicar, comentar y reflexionar acerca de las antiguas obras maestras (XVI, § 1), que, en vísperas de nuestra era, habían caído ya, en su mayoría, en el olvido, desde el momento en que, tras la muerte del último de estos solitarios, tercos y desconocidos mandarines, se perdió el secreto de su escritura

y de su lengua, el recuerdo y la familiaridad con su literatura y con su visión del mundo: la tablilla cuneiforme más reciente que conocemos –un almanaque astronómico– data del año 74/75 de nuestra era.

La clave así perdida sólo se recuperó tras diecinueve siglos de olvido total y como consecuencia de cincuenta años de singulares esfuerzos llevados a cabo, al menos, por una docena de investigadores[8] que, al ir redescubriendo, una después de otra, estas dos lenguas y sus producciones literarias, han permitido que poco a poco se vaya recuperando el conocimiento y la considerable talla intelectual de esta antigua e importante civilización que tuvo una duración superior a tres milenios, surgida del encuentro sumerio-semítico y que, en un primer momento, estuvo marcada por la huella del antiguo resplandor sumerio, posteriormente pasó a estar exclusivamente en manos de los semitas y, a su manera, se fue paulatinamente semitizando cada vez en mayor medida hasta que, por último, también acabó muriendo, a fin de cuentas, por causa de los semitas. Después de haber seguido, gracias a este muy breve y general resumen, la grandiosa trayectoria de esta civilización, quizá podamos llegar a comprender y apreciar mucho mejor los mitos que aquélla rezumó durante sus diversas etapas de crecimiento y desarrollo.

[8] *Mésopotamie,* p. 75 ss.

III. UNA CIVILIZACIÓN DE LA ESCRITURA

1. Los documentos que se van a leer en esta obra plantean otro problema mucho más sutil, que no se manifiesta a primera vista, sino como consecuencia de una labor de reflexión, pero que creemos que resulta preciso aclarar si realmente queremos llegar a comprender estos textos. Nos referimos al papel desempeñado por la escritura.

No se trata del lugar que ésta ocupa con respecto a nuestro conocimiento de estas piezas literarias. Cuando una civilización antigua desaparece de manera radical y durante mucho tiempo de la memoria humana, cuando se produce una ruptura entre los individuos que portaban aquella civilización y nosotros, una prolongada interrupción de la tradición viva, todo lo que sabemos sobre ella –dejando a un lado aquellos «testimonios indirectos» que nos han transmitido otros individuos y que, por lo general, resultan menos veraces– pasa por los testimonios escritos que dicha civilización nos dejó y que hemos tenido que aprender a leer de nuevo. En cada una de las tablillas recuperadas de esa vieja historia, nuestra mirada se encuentra forzosamente limitada por lo que ella misma nos explica y nos permite saber acerca de dicha historia y todo aquello que nosotros hemos logrado recuperar y descifrar. Por referirnos al caso de Mesopotamia, si los arqueólogos han desenterrado alrededor de medio millón de tablillas, tanto en sumerio como en acadio, todo lo que sabemos aproximadamente con detalle y exactitud acerca del mundo que las produjo lo deducimos de la masa documental que dichas tablillas representan. Aunque aparentemente esta documentación nos parece enorme, en realidad, y a poco que lo pensemos, resulta bastante ridícula si la comparamos con las ingentes cantidades de documentos que, sucesivamente, se tuvieron que producir a lo largo de tres mil años de historia. Hemos perdido para siempre inmensos lienzos de pared de este viejo y enorme edificio derrumbado, pues actualmente no figura, ni figurará, directa o indirectamente, entre nuestra documentación, todo aquello que no se llegó a poner por escrito o que no fue registrado, habiendo desaparecido para siempre con el paso del tiempo. En el campo mucho más restringido que aquí nos ocupa, no sólo la mitología –volveremos sobre ello: §, 8 s.; V, § 8, 15; XII, § 3–, el material documental debió de ser infinitamente mucho más abundante (y posiblemente más auténtico) dentro de la tradición puramente oral, que nunca llegaremos a conocer habiéndose perdido además irremediablemente muchas de las piezas de su literatura escrita, des-

truidas antaño por los hombres o lentamente pulverizadas bajo un manto de tierra. Por numerosas que nos parezcan las tablillas que hemos conservado y descifrado, los textos que de ellas hemos extraído y que más adelante podremos leer en esta obra son simplemente los restos de un inmenso y doloroso naufragio. Éste es, ya, un motivo suficiente para que las examinemos con avidez y extraigamos de ellas todas sus posibles enseñanzas. No obstante, y teniendo en cuenta que todo lo que acabamos de decir no son más que simples truismos propios del conocimiento histórico en tanto que tal, ¿por qué, entonces, retrasar todavía más nuestra labor?

2. La respuesta a dicha pregunta viene motivada por la existencia de dos o tres cuestiones, específicas de Mesopotamia, que es preciso considerar. Todas ellas derivan del tipo de escritura propio de esta antigua región, que se conoce como «escritura cuneiforme» debido a que los elementos que componen sus caracteres presentan forma de «cuñas» y de «clavos» (los alemanes, de hecho, la denominan «*Keil*schrift»). Esta configuración se debe a que las líneas que perfilan y estilizan dichos signos se escribían sobre arcilla blanda con ayuda de una caña biselada[9]. Desde nuestro punto de vista, acostumbrado a la comodidad que supone el uso del alfabeto, se trata de un sistema que ofrece una notable complejidad. Fue precisamente esta dificultad la que restringió la difusión de la cultura que registraba pero, a pesar de ello, su empleo revolucionó el pensamiento y el modo de pensar de sus usuarios[10]. Este hecho nos obliga a realizar una breve exposición de sus características y de su funcionamiento que, en principio, nos ayudará a ver con claridad su complejidad, al mismo tiempo que tambien nos servirá para aclarar algunos puntos oscuros que se esconden en diferentes partes de la presente obra.

3. En Mesopotamia, la escritura nació a partir de la reproducción[11], mediante croquis o esbozos, más o menos esquemáticos, de las cosas existentes en el mundo. Estos intentos ya se habían manifestado de manera generalizada mucho antes de fines del IV milenio en diferentes manifestaciones de las artes plásticas, especialmente en las decoraciones de la cerámica pintada y en la glíptica (grabado de tampones, preferentemente cilíndricos, que debían de utilizarse como sellos o precintos). Sin embargo la escritura propiamente dicha sólo aparece a partir del momento en que, por medio de este tipo de abreviaturas –a las que, en tanto que tales, denominamos *pictogramas*–, no sólo se quería reproducir objetos o escenas seleccionadas por los artistas con el fin de sugerir su estado anímico o sus fantasías, sino la *totalidad* de todo aquello que, procedente de la realidad, bulle dentro del pensamiento humano. Esta realidad es demasiado rica y múltiple para pensar seriamente en la

[9] *Mésopotamie*, pp. 93 y 95 ss.
[10] *Ibid.*, pp. 8 ss. y 113 ss.
[11] *Ibid.*, p. 89 ss.

posibilidad de llegar, por así decirlo, a repetirla mediante una cantidad idéntica de pictogramas. Dicho sistema habría sido viable, pues, a fin de cuentas, ésta es la base del sistema de escritura chino. Sin embargo se debió de considerar que se trataba de un sistema demasiado incómodo y ello sin tener en cuenta que, con un sistema de este tipo, prácticamente resulta imposible representar muchos aspectos de todo aquello que nos rodea y que se caracterizan por tener una plasticidad menor, a pesar de que son igual de reales y frecuentes, tal como ocurre, por ejemplo, con los movimientos, las interrelaciones entre individuos y cosas o los sentimientos que experimenta el hombre. Así pues, se procedió a reducir al máximo los signos utilizables, a riesgo de multiplicar los significados de cada uno, mediante la adopción de ciertos procedimientos convencionales e indirectos. Por ejemplo, se llegó a convenir (v. XIV §, 19) que una *espiga de cebada* –bastaba para referirse a cualquier tipo de cereal y a todo aquello que estaba directamente relacionado con ellos; un *pie* servía para designar a todas las actividades en que esta parte del cuerpo tenía un papel fundamental: «caminar», «estar de pie», «llevar», etc...; el perfil de una *montaña* no sólo se utilizaba para evocar este accidente del terreno, sino también para designar, en una región como Mesopotamia, delimitada al norte y al nordeste por considerables alturas, el perímetro del «país» y las tierras situadas más allá de él: el «territorio extranjero». Podríamos repetir hasta la saciedad este tipo de ejemplos. Se procedió a la realización, tal como sucede en las representaciones artísticas y siguiendo las mismas normas, de pequeñas composiciones de estos elementos cuyo significado desbordaba el de los objetos representados. Así, por ejemplo, si se inscribían los pictogramas usados para el *pan* o para el *agua* junto al de *boca*, se obtenía la idea de «comer» o de «beber»; si el dibujo del arado se acompañaba de la silueta del *hombre*, su usuario, el conjunto designaba al «agricultor»... Mediante esta práctica, gracias a la combinación de signos que contaban con un dibujo y un catálogo codificado y cada uno de los cuales tenía predeterminada su área semántica –a los que designamos como *ideogramas*– se podía llegar a materializar y expresar con facilidad casi todo lo que se tenía en mente y, aún en mayor medida, si la escritura, tal como le sucedía en su estado más primitivo, se limitaba simplemente a ser una ayuda para la memoria, a recordar lo conocido y no a enseñar o a aprender cosas nuevas. Es preciso señalar que la escritura, al proceder de este modo, simplemente hacía referencia a *cosas*, sin llegar a entrar en la precisión, la claridad y el carácter unívoco de las *palabras*. Del mismo modo en que, por ejemplo, dibujamos una mano con el dedo índice extendido cuando queremos indicar, sin recurrir a ningún tipo de referencia lingüística, la dirección a seguir.

4. En una época bastante temprana se llegó a apreciar que un ideograma también podía evocar la *palabra* (el conjunto de fonemas que le correspondían dentro de la lengua hablada), además del objeto o *cosa* al que representaba, con lo que se produjo un progreso decisivo y fun-

damental. Es posible que en sumerio (idioma de los «inventores» de esta escritura), al igual que sucede en inglés o en chino, muchas palabras hayan sido monosílabos (a, «agua»; ab, «mar»; bab, «conjunto»; bàd, «muralla», etc.), lo que facilita el paso de la imagen al sonido; en caso de que no lo fuesen, se podía proceder mediante acrofonía, es decir, tomando sólo la primera sílaba de la palabra polisílaba (gab, de gaba, «pecho»). Desde el momento en que se fue consciente de que el dibujo de la *espiga* no sólo se refería exclusivamente a «la espiga» en sí misma y a todo el mundo cereal al que, como ideograma, podía evocar, sino *también* al complejo fonético *se*, con el que, en sumerio, se designaba al grano de cebada, se hizo posible utilizar el signo de la *espiga* en todas aquellas ocasiones en las que aparecía, en la lengua hablada, el sonido *se*. Este procedimiento confería a estos signos gráficos en cuestión y a todos los de la escritura un valor ligeramente más universal y abstracto que no sólo vinculaba la escritura con las *cosas* sino también con las *palabras* que servían para expresarlas dentro de una *lengua* determinada y que, además, permitía reducir considerablemente el amplio millar de signos que, como mínimo, se utilizaban corrientemente en ideografía. A partir de este momento sólo había que conservar la cantidad de signos necesaria para dar respuesta al centenar de fonemas pronunciables fundamentales –dicho de otra forma, silábicos– dentro de la lengua hablada (*a, ba, ab, bab, bad, gab,* etc.) y, con ayuda de este silabario restringido, se podría anotar todo su contenido. Ésta es, de hecho, la definición de la escritura en el sentido formal y pleno del término.

5. Esta evolución permite apreciar, no obstante, ese obstinado conservadurismo que con tanta frecuencia se manifiesta dentro de la historia mesopotámica (II, § 8; XIV, § 16). En lugar de suprimir todos los valores ideográficos, inútiles, en definitiva, desde nuestro punto de vista, sustituyéndolos por los valores fonéticos que permitían registrar todo por escrito, se superpusieron unos a otros y se conservó todo el conjunto, como si el uso fonético se hubiese considerado en principio como un simple auxiliar y no como un sustituto de la ideografía.

Así pues, cada signo cuneiforme se podía leer, a capricho del escriba, en cualquiera de estos dos planos: ideográfico, de acuerdo con las diferentes *realidades* a que hacía referencia, o fonético, según los *conjuntos fonéticos* que se correspondían con los nombres sumerios de dichas realidades. El signo utilizado para el *pie,* por ejemplo, podía, según las circunstancias, evocar de manera inmediata las acciones de «caminar», «estar de pie» o «llevar» y, en este caso, funcionaba como ideograma; pero también se podía leer fonéticamente como *du o gub o tûm,* monosílabos que respectivamente respondían en la misma lengua a esas tres nociones. La elección, para el lector, venía señalada, en mayor o menor medida, por el contexto. En primer lugar se tenía que optar por uno de los dos planos significativos, ideográfico o fonético, y luego, una vez que se había tomado la decisión correcta, había que elegir

entre los diferentes valores representados por el signo. La decisión llegaba a ser en ocasiones tan incierta que los escribas, por compasión para con el lector o por precaución, utilizaban una especie de indicadores como ayudas para la lectura. Por ejemplo, en el plano ideográfico añadían un signo con el que establecían la categoría en que se incluía la noción evocada mediante el caracter gráfico que podía llevar a confusión (así el clasificador «pájaro»– signo musen, nombre común de estos animales en sumerio– servía para orientar que el carácter buru4, que por sí solo, significaba «langosta, saltamontes», quería decir «cuervo»); en el plano fonético, por ejemplo, hacían que el signo usado para la *caña*, que se decía gi en sumerio, precediese al de *pie* para señalar, así, que la elección a realizar entre los tres valores anteriormente expresados era la que empezaba por *gi*, esto es *gin*, y no *du* o *tùm*.

Podemos decir, siendo muy benévolos, que este mecanismo era, como mínimo, asombrosamente confuso y complejo. Para llegar a practicarlo con facilidad era necesario conocer de memoria los trazos de varios cientos de caracteres que, en su mayoría, no se caracterizaban precisamente por la sencillez de su estructura, y conocer también todos sus valores, tanto ideográficos como fonéticos, con profundidad; además de dominar el manejo de este pesado y enmarañado sistema de escritura.

6. Los problemas, sin embargo, no terminaban aquí y, así, las dificultades se multiplicaron como mínimo por dos cuando esta clave, creada y calculada para la lengua sumeria, se aplicó al acadio de origen semítico que poseía una estructura diferente y una fonética que sólo coincidía parcialmente con la del sumerio. En el plano ideográfico, cada signo adquirió –al menos virtualmente– tantos correspondientes en la lengua acadia como los que tenía en sumerio; por ejemplo, para el caso de *pie,* los términos *alâku, izuzzu* y *tabâlu / abâlu* (con las innumerables formas derivadas de estos verbos, pues el acadio, a diferencia del sumerio, cuyas palabras nunca cambian, es una lengua en la que existe la flexión, en la que, al igual que en latín o en griego, sus nombres se «declinan» y sus verbos se «conjugan») ocuparon respectivamente el lugar de los términos sumerios du («caminar»), gub («estar de pie») y túm («llevar»), lo que no venía, precisamente, a simplificar las cosas. En el plano fonético, y para complicar todavía más la situación, los signos gráficos, a pesar de conservar mayoritariamente sus antiguos valores tomados del sumerio, también llegaron a adquirir otros nuevos a partir de sus significados en acadio. Por citar un ejemplo, podemos señalar que el carácter de la *mano* que se leía y se seguía leyendo su, nombre sumerio de esta parte del cuerpo, también se podía deletrear, a partir de este momento, como *kat*$_7$, de *qât(u)*, término acadio con el que se designa dicha extremidad.

7. Es posible que ocasionalmente el ciudadano normal o, al menos, los habitantes de las ciudades hayan podido –tal como sucedió en China– llegar a conocer un reducido número de estas nociones, lo que

les permitiría identificar un puñado de estos caracteres, pero no sabemos nada a este respecto con certeza. En cambio, parece claramente manifiesto que una maquinaria tan compleja y, por decirlo en una sola palabra, tan culta, sólo se podía llegar a dominar –al igual que, de nuevo, sucedió en el pasado en China con los mandarines– mediante la especialización y tras dedicarle muchos años de aprendizaje y de práctica. En Mesopotamia, por tanto, la escritura se pasó a considerar, en principio, como una *técnica* (VIII, § 16; IX, § 21) y el arte de la escritura como un oficio, dotado de una cualificación y una organización propia que, al igual que sucedía con la medicina, la jurisprudencia e incluso con las actividades artísticas o el trabajo del metal, la piedra o la madera, la hacía innaccesible para los no profesionales. Leer y escribir –prácticas inseparables en este tipo de sistema– no eran una mejora y un logro personal que aquellos individuos, que disponían del tiempo y de los medios necesarios para llevarlo a cabo, se podían plantear realizar para su mayor bienestar, sino que se trataba de una *profesión*. Podemos llegar a admitir que algunos altos personajes de los campos de la política, el culto o la administración llegaron, de manera excepcional, a ser iniciados en estos conocimientos sin llegar a desempeñar dicho oficio, pero necesariamente se trató de una elite muy reducida entre la cual, dicho sea de paso, tambien figuraron algunas mujeres, como, por ejemplo, la sacerdotisa Enḫeduanna, hija de Sargón el Grande (VI, § 2; IX, § 10).

En mayor medida que el propio mecanismo de la escritura, fue la idea que se tenía del lugar ocupado por aquélla dentro de la vida y de la economía del país la que la convirtió en prerrogativa de una corporación, de un grupo de profesionales –y, sin duda, también fue este hecho el que más la distanció de los profanos–. Aparentemente, la gran mayoría de estos «escribanos» –en el sentido que antiguamente tenía este término entre nosotros– se especializaban en la simple transcripción de los documentos, incluso en la caligrafía, en labores de notariado o de secretariado: redacción de documentos contables, de «escritos» administrativos, de cartas comerciales o de textos oficiales que se caracterizaban por el uso de fórmulas repetitivas, por una fraseología rudimentaria y un vocabulario restringido. Eran, por tanto, simples copistas, «chupatintas» o amanuenses, a los que, en la práctica, les era difícil acceder personalmente al estudio y al conocimiento de las obras literarias eruditas y de estilo artístico (litúrgicas, científicas, literarias y mitológicas en gran parte), y ello en caso de que no lo tuviesen prohibido. Sólo «para comprenderlas» –y ya no hablamos de componerlas– habrían necesitado «haber tenido estudios», haberse iniciado, al mismo tiempo, tanto en el sumerio como en el acadio literarios, conocer el uso de los «diccionarios» y de las obras gramaticales y filológicas, haber acumulado gran cantidad de nociones; haberse convertido, en suma, en auténticos profesionales doctos y letrados, lo que, de golpe, los habría hecho ascender a otro escalón intelectual y social, los habría converti-

do en la auténtica *intelligentsia*. Contamos con una especie de programa-bibliografía, datado en la primera mitad del I milenio, en el que se detallan las obras con que, además del sumerio y del arte de la discusión erudita, de la «filología» y del dominio de los comentarios eruditos, tenía que practicar y llegar a «dominar», otro tipo de técnico: el especialista en exorcismos[12]. En dicha relación se enumeran más de cien obras, la mayoría de ellas muy voluminosas. Es muy posible que para acceder, a este mismo nivel y con la cualificación de un auténtico «sabio», a un trato habitual con la literatura, en particular con la literatura mitológica, fuese necesario practicar y llegar a dominar una cantidad de obras todavía más amplia.

En resumen, y a diferencia de lo que sucede entre nosotros, donde el conocimiento de la producción literaria en cualquier campo (y, en este caso, no nos referimos a la producción en sí misma) está virtualmente abierto a todos, dado que cualquier persona, a la vista de nuestro sistema educativo, puede acceder sin demasiados problemas a la lectura y que, para nosotros, leer y escribir no son ocupaciones profesionales específicas sino una mejora cultural abierta a todos, en Mesopotamia la escritura, a causa de su tecnicismo y profesionalización y de la casi total inaccesibilidad que existía tanto hacia su sistema como hacia su práctica, era un terreno vedado, una ocupación corporativa. Tanto en la ciencia, como en la jurisprudencia, el exorcismo, la adivinación o la medicina, y al igual que ocurría en todas las grandes técnicas de producción y de transformación, no existía más escritura y, en consecuencia, más literatura que la profesional: sólo los profesionales escribían y leían y sus escritos circulaban exclusivamente entre ellos.

8. Podemos preguntarnos si, a consecuencia de lo que acabamos de afirmar, estos individuos estaban «separados» del público, del resto de la población, incluso de las clases más humildes. Algunos asiriólogos, haciendo gala de una cándida, fastidiosa y testaruda lógica, todavía lo piensan y, así, defienden este punto de vista; sin embargo, en nuestra opinión, están equivocados. No resulta fácil imaginar, *in concreto,* la existencia de una casta de personas letradas encerrada en sí misma y viviendo su cotidianidad al margen de sus contemporáneos. Si estos individuos, por contra, se relacionaban a diario con el resto de sus semejantes, tenían, por fuerza, que estar al corriente de sus temores y de sus ideas, de sus obsesiones y de sus problemas. En dicho caso se hace difícil imaginar que estos intelectuales nunca las hayan llegado a incorporar en sus propias reflexiones y, por tanto, en sus escritos. Sólo ellos leían y escribían, pero evidentemente no eran los únicos que hacían funcionar su imaginación y su inteligencia. En lo que respecta al campo de la mitología en particular, existen muchas posibilidades de que la corriente escrita de elaboración y de reflexión de mitos, por fuer-

[12] Traducido y comentado en p. 65 ss. de *Mythes et rites de Babylone.*

za mucho más restringida que la oral, se haya visto envuelta en una enorme marea de imaginación popular, mucho más dotada, posiblemente, para la creación, modificación y combinación de mitos, a la que, al igual que sucede con el resto del folclore, podían recurrir los eruditos para extraer, según su gusto y su voluntad, los temas de sus obras. En un país en el que la lectura y la escritura eran un privilegio, la tradición oral, mucho más antigua que la tradición escrita, siguió estando viva y siendo productiva durante mucho tiempo, posiblemente sola –tal como creemos, si bien cabe señalar que, a este respecto, muchos datos importantes escapan al conocimiento de los historiadores–. Posteriormente, caminaría en paralelo con la cultura escrita y estaría influida, en mayor o menor medida, por ella. En otros muchos campos y no sólo en lo que se refiere a la mitología, la cultura oral fue la principal fuente de alimentación de la cultura escrita. Esta ósmosis, por otra parte, debió de actuar en ambas direcciones, es decir, desde la cultura escrita a la oral y viceversa. Sabemos que muchas obras escritas también se difundían fuera del campo de los profesionales de las letras –por mediación, evidentemente, de lectores intermediarios–. El famoso, y mal denominado, «Código» de Ḫammurabi[13] se presenta a sí mismo como un texto destinado a todo el mundo: a todo «ciudadano dañado en su derecho» (rev. XXV: 3 s.). El texto íntegro de la *Epopeya de la Creación*/**50** se recitaba, según parece, una vez al mes con ocasión de una ceremonia litúrgica que, al menos en teoría, era pública[14], del mismo modo que también se debían de cantar o salmodiar con frecuencia y de acuerdo con la liturgia himnos, cánticos y otro tipo de composiciones dirigidas a los dioses que aparecen consignadas en algunas tablillas (IV, § 22). Durante los rituales de exorcismo, los pacientes también pronunciaban este tipo de composiciones[15], ya personalmente o bajo dictado del oficiante; incluso hasta es posible que, después de todo, algunos himnos, leyendas o epopeyas en concreto hayan llegado a ser ocasionalmente declamadas, escenificadas por medio de mímica o incluso representadas *coram populo*. Los individuos letrados, por tanto, estaban estrechamente conectados con sus contemporáneos por medio de esta otra vía, y lo que escribían, aunque sólo lo leyesen ellos, realmente formaba parte del bagaje cultural común y, a su vez, pasaba, en la medida de lo posible, a una tradición oral, paralela a la literaria.

9. Sin embargo, la literatura constituía, en sí misma, una especie de coto cerrado, de campo reservado. En lo que se refiere, al menos, a las obras de creación o de reflexión, los individuos letrados eran los únicos

---

[13] *Mésopotamie*, p. 191 ss.

[14] Y no necesariamente, tal como se ha creído durante mucho tiempo, única y exclusivamente durante la gran Fiesta de Año Nuevo: W. G. LAMBERT, «Myth and Ritual as Conceived by the Babylonians», *Journal of Semitic Studies* 12, 1 (1968), p. 107.

[15] *Reallexikon der Assyriologie*, VII, 3, s.v. *Magie*, §§, pp. 27-31 y 47.

que seleccionaban, aquéllos sobre los que querían tratar y extenderse entre todos los problemas y temas que eran de dominio público. Eran los únicos responsables de los enfoques con los que iban a considerar y desarrollar dichas cuestiones; del mismo modo que ellos eran los únicos que tenían acceso directo al resultado de sus reflexiones y de sus trabajos. Así pues, eran, a la vez, los productores de las obras y el público fundamental de aquéllas.

Volviendo al campo de la mitología, las obras literarias que versan sobre esta materia y que nosotros –más afortunados que la mayoría de sus contemporáneos– desciframos y saboreamos a través de los restos de sus polvorientas tablillas son, simplemente y a fin de cuentas, el producto de las meditaciones de escritores y de pensadores profesionales; del mismo modo que, aproximadamente, sucedería si sólo conociésemos las creencias religiosas de la Edad Media a través de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, la *Summa Theologica* de santo Tomás de Aquino u otras obras teológicas similares. Estos individuos letrados fueron, al mismo tiempo, los testigos y los filtros de la mitología. Existe, a este respecto, un desfase que siempre merece la pena recordar si queremos llegar a hacernos, como *historiadores,* una idea justa y correcta de lo que vamos a leer y estudiar en estas páginas. En Mesopotamia no sólo nunca se llegó a poner por escrito una cantidad importante y considerable de tradición mitológica oral, sino que, además, existen muchas posibilidades de que se haya perdido, para siempre, una parte considerable de aquello que se llegó a consignar por escrito en las tablillas; pérdida que, en gran parte, no tiene remedio y no volverá a ser descubierta en el antiguo suelo iraquí, tan atiborrado de riquezas y concienzudamente excavado por los arqueólogos que todavía lo siguen perforando por todas partes. Los autores de las obras que hemos descubierto se vieron obligados, a la hora de componerlas, a realizar una selección –basada en criterios que no podemos llegar a definir– que sólo nos deja una porción mínima, quintaesenciada y, hasta cierto punto, parcial de la especulación mitológica, universal, desarrollada dentro de esta región desde la época anterior a la historia hasta un momento muy tardío de aquélla –si no hasta el final de la misma (XVI, § 1 s.).

10. La posición de intermediarios desempeñada por estos individuos letrados y por la escritura que dominaban y que practicaban provoca la aparición, entre la viva y genuina mitología y nosotros, de otra diferencia que no sólo tiene que ver con la *cantidad* sino también con la *calidad.* Esta diferencia radica, precisamente, en que las piezas de nuestra documentación fueron *puestas por escrito*, fueron llevadas desde la tradición oral a la tradición escrita, hecho que también provocó algunas importantes modificaciones.

Los escribas, en principio, *han dado forma* a esta *materia mythologica* al ponerla por escrito sobre las tablillas, aunque en muchos casos, sobre todo en los más antiguos, la hayan podido conservar en una forma bastante parecida a la que tenía en su estado oral. El discurso oral

siempre se encuentra ligado a las circunstancias, se adapta a sus oyentes y se desarrolla a medida que se va desplegando. Cada fragmento debe de resultar claro y comprensible en y por sí mismo, pues tiene que ser comprendido por quienes lo escuchan; sin embargo, no resulta útil, ni nada fácil, que su conjunto llegue a serlo, pues, por su propia naturaleza, es fluido y su totalidad, como tal, no resulta consistente ni perceptible, sólo existe en el recuerdo, más o menos vago (dejando, quizás, a un lado algunos rasgos que resultan más llamativos o que son más fáciles de recordar) y en la impresión global que deja en la mente de sus distintos receptores.

Como más adelante veremos en muchas ocasiones, en las obras mitológicas compuestas con ayuda de la escritura todavía se conservan muchos rasgos que, en un principio, parecen haber sido típicos del discurso oral y que fueron creados para sustentarlo. Sin abordar el carácter formalmente poético de estas piezas, cuya métrica, prosodia, acentuación y rítmica nunca se nos manifiestan con claridad, debido a que el texto (en todos aquellos casos en que, al menos en lo que se refiere a este aspecto, no fue deformado, corrompido o modificado) apenas nos permite, salvo raras excepciones (sobre todo **9**, **45** y **50**), llegar a apreciarlo[16], y sobre todo porque no sabemos absolutamente nada acerca de lo que en estas lenguas, tanto en el acadio como en el sumerio, que dejaron de ser habladas hace ya muchísimo tiempo, era propiamente fónico, sonoro y musical (VI, § 7). Señalaremos ahora una pequeña cantidad de estas particularidades, más cercanas a la «oralidad» que a la escritura (ver también, por ejemplo, VII, § 17).

Así, por ejemplo, los ripios repetitivos, como los que introducen *ad nauseam* el discurso directo, al menos en las composiciones en acadio (**18**, **22**, **26**, etc.):

«X, abriendo la boca, toma la palabra
Y dirige estas palabras a Y»

con sus múltiples variantes[17]. O esos epítetos estereotipados que siempre, o casi siempre, acompañan al nombre de algunos personajes importantes para servirles de «indicativos»: «la santa *Inanna*», «el pastor *Dumuzi*», «el venerable (literalmente, "el padre") *Anu*», «*Enlil*, el Gran-Monte», «*Enki*-el-Príncipe» (?)[18], etc. O también las repeticiones literales

---

[16] Las rúbricas terminales definen, en ocasiones, el «género» lírico, métrico y estrófico al que pertenecía el poema en cuestión. Sin embargo, esta terminología sumeria (kal.kal : **16** : *266*; ù.lìl.lá : **19** : *186*; šìr.sud/gíd (.da): **20** : *729*) nos resulta oscura y confusa. Ver también VI, § 7; IX, §§ 3...

[17] Fr. Sonnek, «Die Einführung der direkten Rede in den epischen Texten», *(Zeitschrift für Assyriologie* 46 (1940), p. 225 ss.

[18] Se pueden ver numerosos ejemplos en K. Hecker, *Untersuchungen zur akkadischen Epik*, p. 162 ss. La traducción «Enki-*el-Príncipe*» para el sumerio nin.ši.kù que responde al acadio *niššiku* es dudosa. Ver W. G. Lambert, *Atraḫasîs*, p. 148 ss.

de episodios enteros en muchos momentos de la narración, en ocasiones en que nosotros simplemente nos contentaríamos con resumirlos en vez de repetirlos, o con hacer, sencillamente, referencia a su primera mención; esto es, por ejemplo, lo que sucede en *Inanna* y *Enki*/**11**, con la lista, formada por más de cien artículos, de los «Poderes» devueltos por el dios a la diosa que se copia de nuevo íntegramente en cuatro ocasiones a lo largo de la obra (IX, § 17); o, en la *Epopeya de la Creación*/**50**, donde una descripción idéntica, de más de treinta versos, vuelve a aparecer en cuatro ocasiones muy poco distantes entre sí (XIV, § 10 s.). También aparecen otros procedimientos análogos, mnemotécnicos y retóricos al mismo tiempo, como el consistente en nunca designar de entrada con precisión a la persona –ni el lugar o cualquier otro dato importante del relato– que se quiere destacar, describiéndola y anunciándola simplemente por medio de generalidades:

«Un día, desde lo alto del Cielo, *ella* quiso partir hacia el Infierno –
Desde el alto cielo, *la diosa* quiso partir hacia el Infierno–
Desde el alto cielo, *Inanna* quiso partir hacia el Infierno» (**14**: 1-3).

11. Además de estos vestigios del discurso oral, adornados por algunos giros, imágenes y terminos seleccionados que no siempre llegamos a «apreciar» o a comprender y que, en ocasiones, incluso nos parecen incongruentes, pero que dan cierto colorido de conjunto al estilo y que sirven para manifestar su carácter propiamente «poético»[19], todos los documentos mitológicos que conservamos han sido claramente adecuados a un molde, cuyo trazado varía según los autores y las épocas, y modelados de acuerdo a un esquema definido que servía para hacerlos más claros y explícitos, tanto en sus detalles *como en conjunto*. Se trata, por tanto, de obras *compuestas*. Al mismo tiempo también son –cada una a su manera– obras literarias y ejercicios de reflexión, de enseñanza y de explicación –punto fundamental sobre el que más adelante volveremos (V). Algunos son cortos, breves, como si se tratase de relatos infantiles, ingenuos o toscos (**31**...); otros, en cambio, son extensos, maduros, elaborados e incluso eruditos y sutiles (**45**, **50**, **51**), existiendo también todos los grados intermedios que se dan entre estas dos características. En última instancia cabe recordar que, al menos, transcurrieron quince siglos entre las que se consideran como las manifestaciones más antiguas de este tipo de relatos (**1**, **5**, **19**, etc; ver también VI, § 2) y la más reciente (**51**), y los gustos, la cultura, la forma de ver las cosas, la exigencias intelectuales y espirituales, los problemas y la «mentalidad» debieron de progresar y cambiar considerablemente a lo largo de este desmesurado lapso de tiempo; sin hablar de las condiciones particulares de la existencia de cada uno de estos autores y de sus obras. Por rudimentarias y casi infantiles que, desde *nuestro* punto de vista, nos parezcan estas obras, o por imponentes y vigorosamente

[19] Ver algunas de las indicaciones acerca de la poesía sumeria recogidas en S. N. KRAMER, *Le Mariage sacré*, p. 42 s.

estructuradas que las veamos, fue su puesta por escrito la que, a juzgar por las evidencias de que disponemos, las convirtió en lo que son y las hizo accesibles a todo el mundo –incluso a nosotros, por alejados que estemos, tanto en el tiempo como en el espacio, de su «primera edición».

Estas obras así organizadas podían *transmitirse y durar*, otra ventaja considerable de la escritura. El discurso oral, como tal, es casual y momentáneo; sólo existe gracias a la presencia concomitante de quien lo pronuncia y de quienes lo escuchan. Sólo se escucha una vez y el recuerdo que se conserva de él es, por lo general, bastante vago y se basa en una impresión global y no en la percepción real de todas sus particularidades, se puede citar de memoria algún aspecto del mismo, algún pasaje llamativo o que se recuerda mejor, pero es prácticamente imposible repetirlo íntegramente, meditar, reflexionar objetivamente sobre él, explicarlo, desmenuzarlo detalladamente, al menos en todas sus dimensiones y características. El discurso escrito, por contra, no sólo se puede multiplicar y se puede difundir de manera literal infinitamente, sino que, una vez redactado, se escapa de su autor para pasar a ser propiedad de quien lo lee. Además, y como consecuencia de esa multiplicidad de dueños, puede ser objeto de nuevas lecturas y relecturas, de reflexión, de valoración, de aprobación o de crítica, tanto en su conjunto como en todas y cada una de sus partes. Puede, incluso, llegar a constituir una fuente de inspiración inmediata y ser retomado, tal cual o mediante diferentes modificaciones o innovaciones que pueden ir desde la ortografía hasta el estilo, o de la forma al fondo. Tendremos varias ocasiones de llegar a apreciar cómo, por lo general, se llegó a generalizar la disposición y el contenido de los mitos literarios una vez que habían sido editados, hasta tal punto que, con mucha frecuencia, simplemente fueron copiados, una y otra vez, en mayor o menor cantidad de veces (así, por ejemplo, nos quedan alrededor de doscientos manuscritos –fragmentarios, en su mayoría, debido a los daños causados por el paso del tiempo– de *Ninurta y las Piedras*/**20** y **X**, § 2, con algunas variantes de grafía o de ajuste del texto y en ocasiones, incluso, con ligeros retoques (comp. X, § 18), como, por ejemplo, el simple cambio del nombre del héroe (XIV, § 23); o a traducirlo, en particular del sumerio al acadio (v.g. **20**: X, § 2) y más raramente del acadio al sumerio (así **36**: XII, § 26; **38**, it., § 31) de acuerdo con unos principios generales más o menos rigurosos, llegando a ocurrir, incluso, que se los retome, con mayor profundidad, pudiendo denominar a los textos surgidos como resultado de dicha labor como «ediciones revisadas y corregidas» (ver, en concreto, **45-49**: XIII, § 23 ss.) y dando lugar, incluso, a auténticas «versiones» diferentes (*Inanna/Ištar en los Infiernos*/**14** y **18**, por una parte, y *Nergal y Ereškigal*/**26A** y **B**, por otro, ofrecen ejemplos elocuentes). Estas modificaciones se vieron favorecidas por una doble circunstancia. En primer lugar porque no existía la «propiedad literaria» en un país en que la mayoría de las obras antiguas eran anónimas o se consideraba que habían sido compuestas

por los dioses[20] o transmitidas a su autor mediante algún tipo de «revelación divina» y que aquél, en mayor o menor medida, había copiado al dictado (**9**, § 4 y nota; y el final de **45**, **50**, **51**). Además, y pese a que podían existir ciertas convicciones individuales que eran fáciles de conservar, incluso de manera muy tenaz, porque todavía no existían, que nosotros sepamos, ni el dogmatismo, ni la intolerancia intelectual y aún menos la religiosa, como veremos más adelante con mayor precisión, claridad y profundidad: (V, § 8; XVI, § 14 ss.), los motivos mitológicos eran considerados como fuentes y, como estructuras intelectuales y de pensamiento, como temas para la reflexión y para la variación discursiva y no como simples enunciados obligatorios, definitivos e inmutables; para tener una idea totalmente clara de esta afirmación no hay más que revisar el capítulo dedicado a los «génesis» (teogonías, cosmogonías y antropogonías; XII; ver también V, § 6).

12. La última consecuencia de la fijación por escrito de los mitos radica en que, mediante ella, aquéllos se han escapado de sus inventores y autores, convirtiéndose así, bajo su forma literaria, en *objetos por sí mismos*, que se bastan por sí mismos y que tienen, cada uno de ellos, su propio valor. Cada mito era, dentro de la tradición oral y hasta el momento en que fueron escritos en tablillas por primera vez, el producto de unas determinadas circunstancias, problemas y fantasías, de la sensibilidad y del modo de ver característicos del momento y del medio en que surgieron y en que pasaron a asumir algún valor. Con la transcripción de los mitos se rompieron todos estos lazos, muchos de los cuales no se manifestaban de forma evidente dentro de los textos, y, así, estos textos pudieron pasar a ser leídos, releídos y meditados *por* y *en sí mismos*, sin necesidad de conocer o, simplemente, negando por completo, las condiciones en que originalmente habían sido creados. Cada lector, dentro de su propio tiempo y de su propio espacio, podía acomodarlos a su óptica personal –lo cual incluso podía llegar a modificar, en mayor o menor medida, el valor de su significado–. Así, por ejemplo, está claro que la *Epopeya de la Creación*/**50** que, originalmente, no era más que una simple y sencilla apología y una explicación de la preeminencia que *Marduk* había adquirido sobre todo el universo, se llegó a convertir posteriormente, tal como hoy en día la conocemos y denominamos, en una especie de exposición de la «doctrina» babilonia relacionada con la «Creación», con los orígenes del mundo. Es así, por ejemplo, como nos la encontramos resumida y condensada en Beroso, hacia el año 300, y, siete siglos después, en Damascio (XIV, §§ 23, 24).

---

[20] W. G. LAMBERT, «A Catalogue of Texts and Authors», *Journal of Cuneiform Studies* XVI (1962), p. 64 y p. 68 ss.: ofrece una lista de nueve obras, entre ellas *Ninurta y las Piedras*/**20**, *el Retorno de Ninurta*/**21** y el gran *Tratado de astrología* (cfr. **36**), atribuidas al dios *Enki/Éa*.

Esta especie de autonomía de las obras mitológicas literarias, impensable mientras aquéllas sólo habían podido ser difundidas oralmente, permitió analizarlas y descomponerlas en peripecias y perícopas, a las que, en ocasiones, se pudo tratar como a piezas idénticas y reemplazables de un mismo conjunto, como si se tratase de simples ladrillos que forman un muro, tanto tal como eran, como mediante algún tipo de revisión, ya fuese ésta muy superficial o un poco más profunda. Esta afirmación no hace referencia a esos temas folclóricos que aparecen por todas partes y que inspiran relatos que están emparentados y que, al mismo tiempo, son más o menos divergentes; estos temas aparecen en la mitología y su papel es importante para la formación de mitos, pero no tienen nada que ver con el tema que aquí nos interesa: la transcripción de los mismos. Nos referimos, por tanto, a pasajes elaborados que, en ocasiones, se llegan a copiar literalmente de una obra escrita a otra –o que simplemente se citan; así, por ejemplo, XVI, § 3 ss.: *anv.* Éste es el caso, por ejemplo, del inicio de *Ištar en los Infiernos*/**18**, que vuelve a aparecer en la «versión reciente» de *Nergal y Ereškigal*/**26 B** e incluso en la versión ninivita de *Gilgameš*, VII/IV: 33–39 (ver IX, § 12). Existen otros ejemplos de este tipo de «transferencias», igual de claras o mucho menos evidentes, pero resultan menos seguras. Si el discurso oral sólo puede servir para inspirar, para ofrecer temas o «ideas», el discurso escrito proporciona, además de todo ello, material literario.

También podremos admirar otra consecuencia, muy asombrosa, de la labor ejercida por el intelecto sobre los textos escritos a través del *análisis de las palabras tal como éstas se escribían,* principio de una exégesis sutil e ingeniosa que, sin embargo, resulta inaceptable para nuestro sentido crítico (ver, en particular, XIII, § 15 y XIV, § 18[21]).

Resumiendo todo lo anteriormente expuesto podemos decir que, si bien en Mesopotamia no fue la escritura el paso a la tradición escrita, la que creó los *mitos* en sí mismos, ni sus temas o sus disposiciones originales, sí fue ella, en realidad, la responsable de la creación de la *mitología,* no como sistema de pensamiento o, por decirlo de otra forma y sin temor a la expresión, como disciplina intelectual, pero sí, al menos, como conjunto literario. Este es otro aspecto, más profundo, que todavía tenemos que definir. Pero, para hacerlo, es preciso dar un rodeo.

---

[21] *Mésopotamie,* p. 113 ss.

IV. LA RELIGIÓN

1. Centrándonos ya en las obras que constituyen el conjunto literario de la mitología, basta una simple mirada a cualquiera de ellas, sin llegar a reflexionar sobre su significado, su estructura o la lógica que las justifica, para apreciar que todas se mueven por igual dentro de un contexto sobrenatural. Admitamos, por tanto, que, al menos en Mesopotamia (en esta obra no pretendo rebasar los límites culturales de mi competencia) la religión constituía, de una forma que todavía hay que precisar, el marco propio de la mitología; así pues, y siendo fieles a un buen planteamiento de método, comenzaremos nuestra labor recordando las líneas generales de la religión[22].

2. El término *religión* define la actitud de los hombres frente a un orden de cosas que comprenden, confusa e instintivamente, como radicalmente superior a ellos mismos y a todo lo que los rodea dentro de su mundo. Al igual que sucede con el amor, basado, en principio, en ese otro impulso, tan espontáneo e irracional, que nos arrastra con fuerza hacia otro individuo de nuestra especie, al que intuimos como un complemento, como un enriquecimiento de nuestra persona y de nuestra vida, el trazado seguido por la religión es similar, si bien en el caso del amor se trata de un sentimiento que evoluciona en un plano horizontal, en busca del «otro», mientras que la religión se desarrolla en el plano vertical de lo «sobrenatural».

Este plano sobrenatural, al que desde R. Otto se conoce como «sagrado» o «numinoso», puede suscitar en el ser humano una emoción doble: temor, con lo que ante él nos sentimos presa del miedo y del distanciamiento, o atracción, provocando en el hombre un sentimiento de admiración y de necesidad de aproximación a él. Lo sobrenatural, como todo lo deslumbrante, fascina e inquieta al mismo tiempo. Éstas son las dos direcciones principales del *sentimiento religioso* que están en la raíz psicológica de toda religión.

Al igual que los amantes siempre intentan llegar a conocer mejor al objeto de su atracción, antes de adoptar para con él una actitud y un comportamiento derivados, al mismo tiempo, de la calidad de su vínculo y de la idea que ellos se hacen de ese ser que los trastorna y atormenta, por lo general la oscura comprensión de lo sagrado provoca en el ser humano el deseo de llegar a discernirla mejor, de hacerla salir de

---

[22] *Mésopotamie,* p. 243 ss.

su virtualidad y penumbra y de conocerla más a fondo. Sin embargo, nos resulta imposible percibir de inmediato o imaginar lo sagrado, pues, en teoría, no pertenece a este mundo. Por este motivo el hombre se ve obligado a crear, de acuerdo con su visión y su sentimiento de las cosas y de la realidad, un sistema de representaciones, es decir, una *ideología religiosa,* otro elemento fundamental de cada religión. La combinación del sentimiento religioso y de la ideología religiosa para con su objeto nos dicta el tercer elemento esencial de la religión: el *comportamiento religioso,* mediante el que se manifiestan y se traducen los sentimientos de los hombres ante él y lo que éstos creen saber sobre él.

3. Estos elementos básicos de toda religión, que son los que confieren originalidad y definen a cada una de ellas, pueden tener un origen «histórico» gracias a la existencia, en un momento concreto e identificable del pasado, de una destacada figura que desarrolló sus emociones personales y sus convicciones religiosas, es decir, su sistema particular de lo sobrenatural, y que, posteriormente, lo impuso en su entorno hasta que finalmente se llegó a institucionalizar. Éste es el caso de las grandes religiones, que son las que, actualmente, conocemos mejor: en Occidente, el judaísmo, el cristianismo y el islam, y en Oriente, el budismo. Su característica principal, y lo que, de entrada, nos ayuda a reconocerlas, aunque no tuviésemos, por otra parte, nada con lo que documentar su nacimiento y su difusión, es esa especie de vínculo vital, de atracción magnética interna, que las une con su fundador, con los deseos de aquél, con su espíritu, que se dan a conocer y se presentan al mismo tiempo a los fieles por medio de unos «escritos sagrados» que se consideran como obra del fundador o de su entorno inmediato, y mediante unos guardianes de su doctrina que, a través de la transmisión de aquélla –ya sea real o supuesta–, corrigen constantemente, igual que si se tratase de un giróscopo autorregulador, la actitud cordial, la ideología y la conducta de los fieles. Algunas de las modificaciones, enriquecimientos, desviaciones y reformas sufridas por estas «religiones históricas» en el curso de los siglos, así como el comportamiento de los responsables de dichos acontecimientos o el de aquellos otros individuos que se han opuesto a ellos, casi siempre tienen que ver –con razón o sin ella, ésta es ya otra cuestión– con sus planteamientos y principios originales, vinculados con la voluntad del fundador y consignados en los «libros sagrados».

Por contra, la inmensa mayoría de las religiones que distan más de nosotros, tanto en el tiempo como en el espacio, no tienen nada de «histórico», en el sentido anteriormente definido. Se las puede considerar como «primitivas», no sólo porque sus orígenes se retrotraen a un pasado anterior o exterior a la Historia, que resulta desconocido e imposible de llegar a conocer, sino también porque ignoran esa perpetua referencia a la voluntad de un fundador, esos «textos sagrados» que congelan las creencias y las prácticas y esas autoridades especializadas que los controlan; en ellas nunca se aprecia la menor referencia, ya sea

impulsiva o correctora, a la existencia de un ideal preliminar, a una dirección exactamente preestablecida y *a principio* que deben de seguir los sentimientos, los pensamientos o los comportamientos. No dependen de un creador ni perpetúan un sistema debidamente elaborado, simplemente traducen las representaciones colectivas de lo sagrado propias de una comunidad educada y orientada, tanto en este campo como en los restantes, a través, única y exclusivamente, de una tradición inmemorial. Una «religión primitiva», a fin de cuentas, no es más que la aplicación, al campo de lo sobrenatural, de unas tendencias, disposiciones, sentimientos y jerarquías de valores, de las actitudes generales propias de la cultura y de la civilización en la que se desarrolla y de las que se nutre. Por este motivo estas religiones carecen de «libros sagrados» o de interpretaciones cualificadas que las definan, reglamenten o defiendan, y, en consecuencia, de «reformas», luchas ideológicas o éticas a través de las que lograr el triunfo de una u otra orientación en nombre de ciertos principios obligatorios. Este tipo de religiones simplemente evoluciona al mismo tiempo que se producen las transformaciones propias de la cultura, pues, en última instancia, no es más que el aspecto de aquélla orientado hacia lo sobrenatural.

Tratándose de cultura y de conocimientos, creemos que una definición del tipo de la anteriormente dada resulta indispensable para una mejor comprensión de cualquier sistema religioso, comenzando por el de Mesopotamia, permitiéndonos, además, con razón, prescindir de la imprecisión o de cualquier tipo de acercamiento aproximativo, al igual que de la confusión y del *páthos,* a los que tanta atención se presta en los tiempos que corren, a la hora de aproximarnos a ella. Creo que, precisamente por este motivo, se nos disculpará el haber realizado este excurso inicial.

4. La religión de Mesopotamia no era «histórica» sino «primitiva». Es decir que, de entrada, su régimen era comparable al de su derecho no escrito[23], que no conocía leyes explícitas ni preceptos formales, sino sólo costumbres, hábitos, actos reflejos, esquemas virtuales, recibidos a través de la educación y del ejemplo, latentes en la conciencia y que permitían que cada persona resolviese, a lo largo de su existencia diaria y mediante el recurso a la analogía, los problemas particulares de su conducta y que, precisamente porque nunca se enunciaban en términos exactos y *ne varietur,* proponían, por lo general, para un problema similar soluciones que, dentro de ese mismo espíritu general, eran materialmente diferentes –procedimiento que el derecho escrito no hubiese admitido–. Éste es un dato capital cuyo peso e importancia podremos llegar a estimar y valorar en más de una ocasión a medida que vayamos leyendo y estudiando los mitos recogidos en esta obra: en la antigua Mesopotamia, la religión estaba compuesta por costumbres, por reglas

---

[23] *Mésopotamie,* p. 220.

vagas e implícitas y por orientaciones, no por máximas o por «artículos de fe». Todo este conjunto se adquiría a través de la educación, al mismo tiempo que se asimilaba la cultura y las formas de vida tradicionales. Sus mismos «fieles» nunca llegaron a soñar con definirla y fijarla de otra forma y sin ambages –del mismo modo que los chinos, que de niños y desde tiempos inmemoriales habían venido aprendiendo su lengua sin necesidad de analizar su estructura, no comenzaron a componer gramáticas hasta que les llegó ún modelo desde el exterior y en una época ya tardía–. Somos nosotros quienes, para llegar a comprender un sistema religioso tan distinto del nuestro, lo hacemos encajar dentro de una serie de fórmulas, características de nuestra forma de pensar, para llegar a deducir y hacer abstracción de la multitud de manifestaciones religiosas cuyo recuerdo se conserva, de manera detallada, en nuestra documentación –aun a riesgo de dar una versión más o menos sesgada o petrificada de ellas.

5. El *sentimiento religioso* que lo regía se refleja ampliamente en muchos textos, comenzando por los numerosos himnos y plegarias, ruegos solemnes o más íntimos dirigidos a los titulares de lo sagrado, y, en cierta medida, también se descubre en muchos otros lugares –hasta en las representaciones plásticas del mundo divino–. No parece haber sido un sentimiento religioso de tipo «centrípeto», consistente en la existencia de cierto encanto o atracción de lo sobrenatural sobre el ánimo y el corazón de los hombres. Las evidencias parecen mostrar que los antiguos mesopotámicos siempre manifestaron y conservaron un vivo sentimiento de la *distancia* que los separaba de sus dioses. Sentían hacia ellos una viva admiración y un gran respeto, similares a los que se siente hacia personajes situados muy arriba y demasiado lejanos como para, simplemente, llegar a imaginarse cualquier tipo de vinculación con ellos. No se trataba de una actitud que se pueda definir como «mística» sino, por así decirlo, como «servil», similar a la actitud de un pobre peón ante su majestuoso, altísimo y eminentísimo amo y señor. Este hecho viene a demostrar, si era preciso, su carácter primigenio, universal y predominante. Esta disposición que, en una palabra, se puede denominar como *trascendente,* rige, además y tal como vamos a ver, todas las representaciones religiosas y el comportamiento de los hombres con respecto al mundo divino.

6. Por lo que respecta a la *ideología religiosa,* los habitantes de estas regiones se enfrentaron –ya con anterioridad a la Historia– a la necesidad de dar forma y contenido a «ese orden de cosas totalmente superior a ellos y a todo lo que los rodeaba aquí abajo». Dicho orden se manifestaba a través de esas asombrosas y poderosas energías de la Naturaleza que tanto respeto les infundían y que a nosotros, hastiados o desposeídos en mayor o menor medida de casi toda nuestra capacidad de asombro y admiración gracias a la ciencia, todavía nos lo siguen infundiendo, a poco que conservemos cierta mirada tierna e ingenua. El inmenso cielo que los cubría y la tierra infinita situada bajo sus pies, los

innumerables y fascinantes astros, siguiendo, cada uno de ellos, su ruta inmutable; los formidables fenómenos meteorológicos: el viento, la lluvia, la tormenta con sus truenos y sus rayos; la interminable y secreta capa de agua dulce, que, evidentemente, estaba por debajo de la tierra pues fluía y brotaba, a través de ésta, mediante los pozos y las fuentes[24]; los cursos de agua y, sobre todo, esos dos magníficos ríos, benefactores y soberbios, que, con un infalible ritmo anual, «daban la vida al país»; el mar infinito, tumultuoso, opulento y secreto; el fuego enigmático, indispensable y, en ocasiones, devastador; el brotar de las plantas y el crecimiento de los animales, tan asombrosos como el celo de las bestias o la irresistible pasión amorosa de los humanos. Todos estos fenómenos, y otros muchos más, inmensos y sorprendentes pero perpetuos y regulares, parecían emanar de un plan pensado, de una serie de decisiones calculadas, de una voluntad deliberada, similar a la que rige la vida de cada individuo, y constituir otras tantas facetas de ese mismo poder sobrenatural ante el que sentían tanta admiración, reverencia, perplejidad y terror.

Para dar cuenta del mismo y descartar el misterio y el absurdo aparente que implicaban dichos fenómenos, no encontraron otro medio mejor que recurrir a la única forma eficaz y disponible de causalidad que conocían, aquella que les pertenecía y que consistía en suponer que tras cada una de estas manifestaciones de una fuerza enigmática y sobrehumana, o en el interior de ellas, se escondía, como su motor y animador, una personalidad comparable a la humana: activa, espontánea y reflexiva; si bien se trataba de individuos que, por la considerable inmensidad de sus obras, sobrepasaban con mucho las capacidades humanas, estando, al mismo tiempo, dotados de un poder y de una inteligencia considerablemente superiores a las del hombre y que, a juzgar por las evidencias, eran insensibles a las debilidades humanas: a la muerte y también a la enfermedad, a las penas o a la decadencia. Se trata, en definitiva, del procedimiento que conocemos como *antropomorfismo*. A esta concepción humana y, a la vez, suprahumana de lo sagrado le otorgaron una denominación específica que definía la naturaleza de estos seres misteriosos y sobrenaturales: dingir en sumerio e *ilu* en acadio, términos cuyos orígenes desconocemos y cuyo sentido original, por tanto, no podemos llegar a apreciar, pero que evocaban una constitución comparable a la humana, portada por unos individuos muy superiores a los humanos, incluso a la cara superior de aquéllos, la formada por los soberanos que, dentro del mundo terrenal, distaba mucho de la de los simples hombres de a pie. Hasta ahora nos hemos venido expresando en plural, pues cada gran fenómeno inexplicable dentro de la marcha del mundo debía de tener su propio dirigente, su manipulador, su motor, siendo los mesopotámicos, así pues, *politeístas*.

[24] Al que se denominaba Apsû o Engur (ver también VII, § 23 y *passim*).

Como consecuencia de ello aparece ya desde los textos más antiguos una sorprendente cantidad de divinidades. Hasta fines del III milenio, incluso hasta un poco después, conocemos más de mil. Es posible que las denominaciones de los dioses puedan ser más abundantes que el número de personalidades que evocan, como ocurre, por ejemplo, con algunos calificativos que consideramos nombres propios o personales, o con distintos apelativos locales que no sabemos interpretar y que, con frecuencia, se pueden referir a un único y mismo personaje[25]. Una vez realizada esta selección y esta redistribución –en caso de que pudiésemos llevarla a cabo– todavía nos quedaría, para el conjunto de toda la región, una cantidad considerable: en apariencia se trataría de varios centenares, si bien esta cantidad, que, en otros tiempos, estuvo abierta a posibles incorporaciones, también se puede reducir considerablemente.

7. Cada una de estas divinidades se podía vincular, en principio, a uno de los grandes sectores o de los grandes movimientos de la naturaleza. *An* era el dios de la parte superior del universo, de lo alto, del Cielo, y *Ki* de lo bajo, de la Tierra; *Enlil* era el dios del espacio aéreo y móvil situado en medio de ambos, de ese espacio que, en nuestra terminología, denominamos aire o atmósfera; *Enki* era el dios del *Apsû:* la capa subterránea de agua dulce; *Utu* era el dios del Sol; *Nanna* la diosa de la Luna; otras divinidades estaban a cargo de los distintos astros y constelaciones, como *Dilbat/Delebat,* la diosa del planeta que nosotros conocemos como Venus; *Iškur* era el dios de la tormenta, de la lluvia, de las precipitaciones y de los vientos; *Enbilulu* presidía el régimen de los cursos de agua y, principalmente, del Tigris y del Éufrates; *Gibil* mandaba sobre el fuego; *Ašnan* regía el crecimiento de las plantas, principalmente de los cereales; *Laḫar* el crecimiento del ganado e *Inanna* el celo y el apareamiento...; por mencionar sólo unos pocos dioses, entre muchos otros, cuyo nombre apenas nos dice nada y cuya «especialidad» no conocemos bien. El problema radica en saber en qué lugar hay que detenerse ante una compartimentación del mundo, animado e

[25] Así, por ejemplo, en el Estado de Lagaš, una de cuyas ciudades importantes era Girsu, al dios *Ninurta* se le denominaba «Señor de Girsu»: *Nin.girsu* (X, §§ 1 y 18). A lo largo de los mitos que vamos a tratar en esta obra encontraremos, aplicados a diferentes divinidades, designaciones vagas o generales con valor de epítetos, como *Nin.maḫ*: «Altísima dama» (referido, al parecer, a la esposa de *Enki* en **7**: *33* ss.; a la esposa de *Enlil* en **20**: *369* ss.; a la hermana de *Enlil* en **2**: *128*...); *Nin.tu*: «Señora del parto» (la esposa de *Enlil* en **2**: *152*, etc.; la esposa de *Enki* en **5**: *63* ss.; la hermana de *Enlil* en **6**: *394*; y la gran Diosa Madre, *ibid.*: *77*); *Nin.ḫursag*: «Señora de los montes» (la esposa de *Enlil* en **20**: *394*; la esposa de *Enki* en **5**: *78*), etc.; ver igualmente § 10. El *sincretismo* también desempeñó un importante papel desde época muy temprana (por ejemplo VII, § 11 s.; X, § 5, 10º...): una personalidad divina más fuerte –o, dicho de otro modo, con un impacto mayor sobre la devoción común– pudo incorporar, durante un tiempo o en un lugar determinado y para siempre y de manera generalizada, las prerrogativas, cualidades y «poderes» de otra.

inanimado, en una serie de departamentos cuya responsabilidad y animación se confía a un ser sobrenatural que es el encargado de dar cuenta de su existencia y de sus movimientos. Así, por ejemplo, había una divinidad encargada de velar por el régimen, peculiar y concreto, de la estepa que bordeaba las zonas habitadas y cultivadas del país: su «nombre», desde nuestro punto de vista, resulta al mismo tiempo evidente y vago (caso bastante frecuente): *Nin-edinna*, la «Señora de la estepa». En este mismo entorno medioambiental, pero en un rango inferior, existía otra divinidad que tenía autoridad sobre un sector más reducido: el tropel de pequeños animales salvajes que la frecuentaban; era *Nin-kilim*, la «Señora de los pequeños roedores». Y así hasta el infinito. Partiendo de esta misma lógica, también se creyó indispensable dar cuenta, de acuerdo con este mismo procedimiento, de fenómenos que no pertenecían a la naturaleza sino a la cultura y cuya simple existencia, sus secretos y sus sorprendentes éxitos suscitaban casi el mismo estupor que los fenómenos naturales y la vaga sospecha de que, tras ellos, también estaba una presencia sobrenatural: el mito de *Inanna y Enki*/**11**: IX, § 21, da, por ejemplo, buena idea de dicha creencia. De este modo se situó bajo el patrocinio de diversas divinidades las técnicas practicadas en todo el país y en sus capitales y de las que dependía su economía: el patronazgo de la fabricación de ladrillo correspondía a *Kulla*, la agricultura a *Enkimdu*, el pastoreo a *Dumuzi*, el hilado y la fabricación de tejidos a *Uttu*, el trabajo de la madera a *Nin-ildu*, el de las piedras preciosas a *Nin-zadim*, el de los metales a *Nin-simug* y, por nombrar sólo a una divinidad, la escritura a *Nisaba* (o *Nidaba*)... Los nombres de algunos de estos dioses patronos o directores de ciertas actividades sufrieron, en ocasiones, variaciones y cambios de acuerdo con las tradiciones y épocas, hecho que no tiene nada de sorprendente dentro de una religión de este tipo. En este mundo la «división del trabajo» todavía podía complicarse, del mismo modo que también se podían desdoblar los «cargos» y sus responsables sobrenaturales. El mito de *Enki, encargado de ordenar y organizar el mundo*/**6** aclara perfectamente este panorama religioso.

8. A pesar de esta inmensa cantidad de representantes del mundo sobrenatural, éstos no eran un grupo o una multitud desordenada: sus «inventores» no sólo les habían atribuido su naturaleza y su cultura, sino el mismo *status* y prerrogativas de que disfrutaban sus jefes y, por tanto, con ayuda de este procedimiento se les podía estructurar y jerarquizar, sobre todo si tenemos en cuenta que la clasificación y el orden de las cosas parecen haber sido, desde siempre, uno de los rasgos más característicos y llamativos del genio mesopotámico.

Así pues, procedieron, en principio, a organizar a los dioses en familias constituidas a imagen y semejanza de las familias humanas, es decir, patriarcales y fundamentalmente monógamas, con el padre a la cabeza y, tras él, su esposa principal, a la que se podían añadir otras mujeres legítimas e incluso hetairas; a su alrededor vivían sus hijos –divinidades

más «jóvenes», introducidas o adoptadas como tales en época más reciente o de menor importancia; y, por último, y ésta es una característica inimaginable entre los efímeros seres humanos pero típica de los dioses inmortales, las divinidades más «antiguas», cuyo culto arcaico había pasado por diferentes motivos a gozar de menor actualidad dentro de la devoción popular. Esta primera clasificación permitía organizar a la población divina en un cierto número de grupos familiares, relacionados entre sí por parentescos más o menos lejanos, pues todos los dioses eran «hermanos», es decir, participaban de esa misma naturaleza de dingir/*ilu*, al igual que los hombres eran copartícipes de la condición humana de lú/*awîlu*. Este procedimiento permitía hacer frente a un posible crecimiento del personal del mundo divino. Desconocemos por completo el proceso de «creación» de los dioses por parte de los fieles, al haber tenido lugar durante la Prehistoria o en ese momento de la Historia en que se «iniciaban» las cosas y que no ha sido registrado por ningún documento, pero parece bastante verosímil que éste se prolongó a lo largo de los siglos, en paralelo con la construcción de la civilización, una de cuyas expresiones, como ya hemos señalado, era esta religión. En concreto, se tuvo que adaptar a las sucesivas transformaciones y evoluciones políticas vividas en estas regiones, desde las más arcaicas comunidades aldeanas autónomas hasta la formación de las ciudades-Estado (II, § 8) y, posteriormente, a los reinos (II, §§ 9,11) y a sus vicisitudes, pasando por todas las alianzas, fusiones y anexiones impuestas por imperativos económicos o como resultado de la violencia y de la guerra.

9. En este nivel ya intervenía el segundo criterio organizativo, mucho más propiamente político. Al haber sido asimilados desde un principio con las casas soberanas, los dioses y su familia desempeñaban dentro de cada comunidad el papel de jefe sobrenatural de los detentadores del poder local, cuya autoridad, según la creencia de sus fieles, se consideraba que procedía de los dioses, razón por la que se pensaba que esos soberanos terrenales sólo actuaban como simples vicarios de aquéllos. Este punto de vista tuvo como resultado que las «familias» de los dioses se imaginasen y construyesen de acuerdo con el tipo de gobierno del país que, según una tradición inmemorial, era claramente monárquico. El padre era el soberano y vivía en su templo, del mismo modo que los reyes y su corte vivían en el palacio, y, en tanto que tal, estaba rodeado por su familia y por sus parientes, sus oficiales, sus apoderados, sus funcionarios y su servicio doméstico –personal compuesto, todo él, por divinidades de menor categoría y que, por fortuna, se podían incluir dentro del grupo con gran utilidad para el mismo–. En época de las ciudades-Estado, en el momento en que comienza para nosotros la historia del país, cada una de estas unidades políticas está a cargo de una agrupación de divinidades debidamente organizadas y jerarquizadas por encima del jefe temporal y a modo de gobierno sobrenatural, a imagen y semejanza de la casa real, a la que denominamos «panteón

local», alrededor de su jefe, el soberano divino de la ciudad y de su territorio: *An* en Uruk; *Enlil* en Nippur; *Enki* en Éridu; *Nanna* en Ur, etc. Cada uno de ellos contaba con su esposa y compañera: *Ninlil* con *Enlil*; *Damgalnunna* con *Enki*; *Ningal* con *Nanna*, etc. Cada uno, además, tenía hijos (así, por ejemplo, *Asalluḫi*, un hijo de *Enki*) y estaba rodeado por toda su familia y por su casa...

Todas estas ciudades no formaban una única unidad política, pero sí compartían conscientemente un mismo trasfondo cultural –y éste es un hecho muy importante: los panteones de cada una se distinguían entre sí, por medio de sus dioses y de su organización pero, en cambio, no llegaban a oponerse entre sí y, en conjunto, constituían *el* panteón común de todo el país en esta época–. Dicho de otro modo, cada divinidad era valorada como representante del mundo superior, incluso por parte de individuos pertenecientes a otra unidad política en cuyo panteón, de hecho, no figuraba ese dios al no ser objeto de una devoción particular en dicho lugar.

10. Como consecuencia de esta actitud religiosa y de los múltiples avatares que se produjeron a lo largo de los siglos, ya desde antes de la historia, se dieron una serie de desdoblamientos de un mismo personaje en diferentes individualidades portadoras de nombres y títulos distintos según el lugar y la época (§ 6), pudiéndose producir, también, sincretismos, a través de la identificación y fusión de divinidades bastante cercanas entre sí, tanto por sí mismas como a consecuencia de los acontecimientos, y en los que la divinidad más vigorosa asumía las prerrogativas, la naturaleza y el nombre de las otras (ver n. 25 en este mismo capítulo). Se trataba, así pues, de un panteón muy rico y denso que, como ya hemos indicado, contaba con cientos de miembros. A pesar de las tendencias y criterios que hasta ahora hemos venido señalando, parece que ya desde antes de mediados del III milenio el panteón se organizó, estructuró y jerarquizó en sí mismo y de manera general como un sistema único y reconocido por todas las ciudades-Estado, complementado en cada una de ellas por su propio panteón. Esta reordenación, sin duda, fue en parte una consecuencia de la devoción religiosa común, que, con el tiempo, realizó una selección y marcó unas preferencias, sin embargo, existen muchas posibilidades de que, en dicho proceso, también haya intervenido una entente formal entre todas las unidades políticas con el objetivo de crear entre ellas una especie de anfictionía en torno a la ciudad de Nippur, sede del dios *Enlil* al que –por motivos que desconocemos– se eligió como soberano, pasando dicha localidad a convertirse en capital exclusivamente religiosa, cuando hasta ese momento no había desempeñado ningún papel dentro de la política de la región.

Conocemos, sobre todo, a los personajes más importantes de este sistema, sus «dioses supremos», posición que, a pesar de la posterior evolución del país, iban a conservar hasta el final de la historia mesopotámica. Se trataba de tres dioses: *An, Enlil* y *Enki*. En un principio se

les había añadido una Diosa-madre, como si se hubiese considerado indispensable la presencia de un elemento femenino y, sobre todo, maternal dentro del nivel superior del mundo sobrenatural. Esta diosa, por lo general, no aparece enumerada con las otras tres divinidades (ver sobre todo **39**: *7* y *48;* **46**, I: *47;* y también **6**: *74-78*); sin embargo se la hace intervenir, bajo diversos nombres y títulos, especialmente en los mitos de origen: Señora de los dioses/*Bêlit-ili* (**45**, I: *189*, etc.) o «de todos los dioses» (*ibid.*: *248*); Matriz, Matriz universal (*ibid.*); *Mammi* (*ibid.;* también **22 B**, I/III: *122* ss., etc); *Nintu* (**45**, I, *198*, etc.); Madre-Primigenia (7: *17*); *Nammu* (**26 B**, I: *36*', [*41'*], Altísima Señora (*Nin.maḫ* **39**: *7* y *48*) o, simplemente, Altísima (*Maḫ,* **22 A**, II: *36* ss.), etc.; sin que seamos capaces de discernir, en todos los casos, su posición exacta, su cualidad de esposa de uno de los tres grandes dioses, sobre todo de *Enlil* –o su papel como su madre o, incluso, como abuela o antepasada de todos ellos–. Los tres dioses siempre se citaban según su orden de importancia: *An, Enlil* y *Enki.* De acuerdo con la ideología monárquica tradicional, ellos detentaban la autoridad soberana sobre el universo de los dioses, los hombres y las cosas. Sin embargo sólo se trataba de una simple reagrupación de tres personajes, un simple tríada, pues estos tres dioses no ejercían la soberanía de una manera equivalente, no se trataba de un triunvirato. Cada uno de ellos representaba una cara del poder, completado a través de sus tres personas y de las funciones de cada uno. La autoridad propiamente dicha, el mando eficaz, estaba en manos de *Enlil. An,* además de ser su padre, era sobre todo el fundador y el garante de la dinastía divina en el poder. Se trataba de un dios que, en cierto sentido, se había retirado y había dejado el poder efectivo a su hijo, pero que todavía gozaba de cierto prestigio y que, en caso de crisis graves, era el último recurso. *Enki* ostentaba lo que, en otro lugar, hemos denominado como «función técnica del poder»[26]: era el más inteligente, el mejor informado, el más despierto, sutil y sagaz, y también el más activo. Cumplía, en un segundo plano y tras la persona del soberano, una función similar a la que vemos que ejercen, dentro de los cuentos árabes, los visires, situados a la sombra del sultán: primer ministro, consejero, experto en múltiples cuestiones, capaz de resolver todas las situaciones estancadas y cualquier tipo de dificultad –era, en resumen, la vista y el cerebro del monarca, al cual guiaba y cuyo brazo, con frecuencia torpe o brutal, corregía en más de una ocasion (ver, en especial, XIII, § 28), asegurando un correcto y fructífero ejercicio de la autoridad.

Es muy posible que esta organización no haya logrado poner fin, de manera definitiva, a las tensiones existentes entre los grandes santuarios durante muchos siglos, en especial, el Éanna de *An* en Uruk y, sobre todo, el Ékur de *Enlil* en Nippur y el É.Apsû de *Enki* en Éridu. El clero de cada uno de estos santuarios intentaba imponer la prioridad de su

[26] *Mésopotamie,* p. 280 ss.

titular y cada santuario generó, con dicha finalidad, una mitología con la que intentaba demostrar la preeminencia de su dios. Por todas partes se encuentran trazas, más o menos sutiles, de estas rivalidades en distintos textos: ver, por ejemplo, X, § 28 y XIII, § 28.

11. Con excepción de algunos nombres de divinidades de nivel inferior, que somos incapaces de analizar y que quizá procedan, en algunos casos, de esas poblaciones arcaicas «de sustrato», que no eran semíticas ni sumerias, primitivos ocupantes de este territorio, casi todas las personalidades divinas incluidas en el panteón general, empezando por las más eminentes, llevan nombres sumerios (gran parte de los cuales, como los comenzados por *En-...* o *Nin-...* «Amo/Señor o Señora de...», no son, en suma, más que una especie de epítetos). Aparecen unos pocos que manifiestan cierto fondo semítico, como *El* e *Ištar*. Si bien –tal como cabía esperar– los semitas realizaron algunas contribuciones, resulta evidente que, al igual que sucede con el conjunto del sistema cultural, no sólo una gran parte del panteón mesopotámico, sino también de su estructura básica y, aparentemente, de la concepción general de lo divino y de su papel estaban, en esta época, profundamente influidos por los sumerios.

12. La situación varió a partir del momento en que los sumerios desaparecieron para siempre –sin duda desde antes de fines del III milenio. A partir de este momento el patrimonio cultural recaerá, única y exclusivamente, en manos de los semitas, en primer lugar del antiguo estrato «acadio» y, posteriormente, de los recien llegados amorritas.

Estos cambios, al igual que sucede en otros campos de la civilización, se manifestaron de forma muy lenta, casi inapreciable, y resultan tan difíciles de descubrir, o más, que esos frecuentes vestigios, más o menos manifiestos, propios de la situación anterior y que no llegamos a conocer bien. A lo largo de las presentes páginas no es preciso que sigamos la evolución de dichos cambios, ni siquiera que los enumeremos, sino que, simplemente, podemos limitarnos a trazar un bosquejo general de la «nueva» concepción de lo divino que nos ponga de manifiesto sus rasgos principales y que nos sirva para establecer, con más claridad, las diferencias generales que existen con respecto a la antigua situación.

En principio, y desde muy temprano, sobre todo desde finales del III milenio, se aprecia una multiplicación o, en todo caso, un aumento cada vez más frecuente de la importancia de los nombres divinos propiamente semíticos –lo que, por casualidad, implica la introducción de nuevas personalidades dentro del panteón a las que, desde ahora, se les prestará gran atención o por las que se sentirá mucha devoción. Entre estas divinidades, y por citar sólo a las más destacadas, podemos mencionar a *Adad, Amurru* (ver el *Matrimonio de Martu*/**25**), *Dagan, Marduk, Nârum, Sîn* y *Šamaš*. Se produce la acadización de los nombres de los antiguos dioses sumerios, como, por ejemplo, *An* en *Anu*, o se sustituyen por otros nombres nuevos, realmente sumerios en ocasiones

(así sucede con la compañera de *Enki*, que pasa a denominarse *Damkina*, la «Fiel/Auténtica Esposa» en vez de *Damgalnunna*, «Gran Esposa del Príncipe») y otras sólo en apariencia (como sucede con *Éa* en vez de *Enki*[27]). Algunas de estas divinidades semíticas incorporan, como consecuencia del sincretismo (ver nota 4 del presente capítulo) a otros dioses sumerios, enriqueciendo su personalidad con ayuda de estos nuevos rasgos tomados en préstamo. Así, por ejemplo, *Adad* suplanta a *Iškur*; *Sîn*, cuyo nombre también se escribe *Su'en*, a *Nanna* y *Šamaš* a *Utu*. El ejemplo más llamátivo y espectacular de este sincretismo fue el protagonizado por la diosa semítica *Ištar*, divinidad de pasado complejo y que, en un principio, parece haber sido principalmente belicosa; *Ištar* no sólo incorporó los rasgos de la diosa sumeria *Inanna*, diosa del amor físico, sino también de *Delebat*, diosa del planeta que actualmente denominamos Venus, acumulando en su persona todas las especialidades y las prerrogativas propias de estas diosas junto con las suyas[28]. Su personalidad llegó a ser tan exhuberante e invasiva que casi todas las diosas antiguas acabaron, en última instancia, palideciendo ante ella y casi llegaron a desaparecer; hasta tal punto que su nombre se acabó comprendiendo como sinónimo de la naturaleza divina en femenino...

13. En esta misma época, además, también se aprecia una fuerte reducción del personal divino. En realidad todavía se conservaban muchos nombres antiguos y, con ellos, la personalidad sobrenatural a la que designaban y su papel dentro del universo. Pero, en su inmensa mayoría, sólo se les invocaba en las obras eruditas de los teólogos (entre las que hay que comprender a muchos mitos) o en los libros tradicionales de magia de los exorcistas, pareciendo, por tanto, que, en mayor o menor medida, ya habían escapado de la devoción común –de una manera en cierto sentido similar a lo que, entre nosotros, sucedió con muchos santos y santas célebres y famosos antaño y actualmente casi olvidados por completo, cuyo recuerdo se conserva por ser titulares de una antigua capilla o que, simplemente, están ocultos en la obra de los hagiógrafos–. Las divinidades más importantes fueron las únicas que siguieron excitando y despertando las distintas manifestaciones del sentimiento religioso, tanto aquellos dioses antiguos como otros cuya entronización o exaltación había tenido lugar en una época reciente: *Anu, Enlil, Enki* (bajo su nuevo nombre de *Éa*) siguieron ocupando el nivel superior; *Ištar*, como ya señalamos, pasó a ocupar un lugar destacado. Se siguió venerando, bajo sus diferentes denominaciones (§ 10), a la vieja Diosa-madre. Los dioses de los astros y de los meteoros pasaron, con mayor frecuencia, a ser designados mediante su nombre semítico: entre la devoción más común ocupan un lugar destacado *Sîn/Su'en*

---

[27] Con relación a estos dos nombres ver *Mésopotamie*, p. 282.

[28] Una discusión de los problemas que plantea la múltiple y compleja personalidad de esta diosa se puede ver en *La Femme, l'Amour et la Guerre en Mésopotamie ancienne*, p. 165 ss., trabajo recogido en *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*.

para la Luna, *Šamaš* para el Sol y *Adad* para las lluvias y los vientos. Las divinidades soberanas del Infierno, *Nergal* y su esposa *Ereškigal*, también conservaron su antiguo nombre sumerio. Hubo algunos otros dioses que no encontraron correspondencia entre el personal divino semítico, como sucedió con *Ninurta/Ningirsu* y *Dumuzi,* al que en acadio se tradujo como *Tammuz*. Sin entrar en las denominaciones colectivas, como *Anunnaku/Anunnaki* e *Igigu/Igigi,* especializadas posteriormente para designar a la población sobrenatural que habitaba en el Cielo o en el Infierno o en ambos[29]. Parece como si, a partir de este momento, se asistiese a una menor dispersión de la religiosidad y de la devoción popular, mucho más polarizada que en épocas anteriores en torno a un número mucho más reducido de representantes, más tipificados, de lo sagrado. Como si el fin del régimen de las ciudades-Estado y la unificación del país en uno o dos reinos hubiesen relegado al olvido a los panteones locales, que fueron reemplazados por una corte celestial más restringida y expuesta, de una manera mucho más directa, a la admiración, el respeto y la veneración de todas las personas.

14. También resulta preciso admitir la existencia de un cambio considerable en la propia presentación, en el comportamiento y en el papel de los dioses tal como se les siente a partir de ahora. Siguen estando vinculados, pero de una forma mucho más laxa, con los fenómenos de la naturaleza y de la cultura con los que, por así decirlo, habían presentado, desde un principio, cierta solidaridad, al mismo tiempo que se les consideraba responsables de los mismos, hasta el punto de que, en ocasiones, incluso se les podía confundir con ellos, tal como le sucedía a *Utu* con el Sol o a *Iškur* con la Tormenta... Al lado de este naturalismo restrictivo, ingenuo y antiguo, desde este momento se desarrolla la personalidad propiamente dicha de cada una de estas divinidades –como si el poder político se impusiese sobre su autoridad bruta dentro del orden de la naturaleza[30]: cada uno de ellos se presenta como un ser independiente, inteligente, capaz de tener sentimientos elevados y de adoptar decisiones nobles, majestuosos y con unas maneras y unos

---

[29] Los *Anunna*, designación sumeria («Progenie del Príncipe»), *Anunnaku* o *Anunnaki* en acadio, parecen haber constituido, en principio, el grupo de los dioses más importantes, de aquellas divinidades que, dentro de la comunidad de los dioses, desempeñaban los principales papeles de mando, mientras que los *Igigu, Igigi,* término más reciente, posiblemente de origen semítico, cuyo significado original se desconoce, designaban al grupo de dioses «trabajadores» de nivel inferior: ésta es la situación que implica el inicio de **45**. Posteriormente, ésta diferencia se desdibujó y cada uno de estos dos vocablos pudo llegar a verse recubierto por el otro o referirse, ocasionalmente, al conjunto de los dioses o a una u otra de sus categorías. *Anunnaku*, por ejemplo, se hizo extensivo a las divinidades que vivían en el Infierno, tal como se aprecia en **18**: *32,* mientras que, en la versión sumeria (**14**: *274*), su correspondiente, *Anunna*, designa al grupo de los dioses infernales mayores, constituidos en asamblea y que toman las decisiones capitales.

[30] Este proceso parece haber dejado una huella en *Anzû*/**22**: ver X, § 20.

comportamientos dignos de uno de esos personajes incomparables y prestigiosos que, dentro del mundo inferior de los hombres, estaban al frente de los imperios o de los reinos, muy diferentes y alejados de los antiguos principillos y reyezuelos. De manera progresiva y consciente se va asimilando, cada vez en mayor medida, a los dioses con lo más florido de la humanidad, representada a través de la nueva imagen de esos potentados magníficos y poderosos: los instintos violentos, indómitos, rudos y «primitivos» que todavía se manifiestan en los mitos antiguos (en **1** y **5** principalménte) cedieron su lugar a la gravedad, dignidad y eminencia de una clase que, desde este momento, se manifiesta como refinada y aristocrática (comparar con **2-4**, **6**, etc.). En esta época se les imagina como personajes razonables y sabios, a un nivel muy superior al de los mejores seres humanos, incluso cuando se hace referencia a sus cabezonadas, a sus ataques de cólera y a sus crisis. Siempre se les sitúa en un nivel muy superior, haciendo hincapié en los rasgos que marcan la inconmensurable distancia que los separa de los seres humanos, su *trascendencia.* Teniendo en cuenta que los dioses, de acuerdo con su papel cada vez más marcado de gobernantes del mundo, pasaron a asumir desde este momento todos los imperativos y prohibiciones, de todo tipo y origen, que reglamentan la vida humana, se acabaron convirtiendo en personalidades justas y justicieras: la menor falta, positiva o negativa, voluntaria o involuntaria, a sus órdenes o deseos se pasó a considerar como una ofensa a su autoridad, como una revuelta, como un *pecado* que tenía que ser castigado –del mismo modo que los soberanos del mundo terrenal castigaban cualquier problema de orden público que pudiese suponer una disminución de su poder[31]. Este hecho permite explicar otra novedad importante: la acción de los dioses, limitada prácticamente hasta este momento a la naturaleza, se apoderó, a partir de ahora, de toda la historia: los acontecimientos humanos, tanto los alegres como los tristes, se disponían, según su voluntad, de acuerdo con un «plan» sólo conocido por ellos, contra el que se estrellaban la razón y la voluntad de los seres humanos.

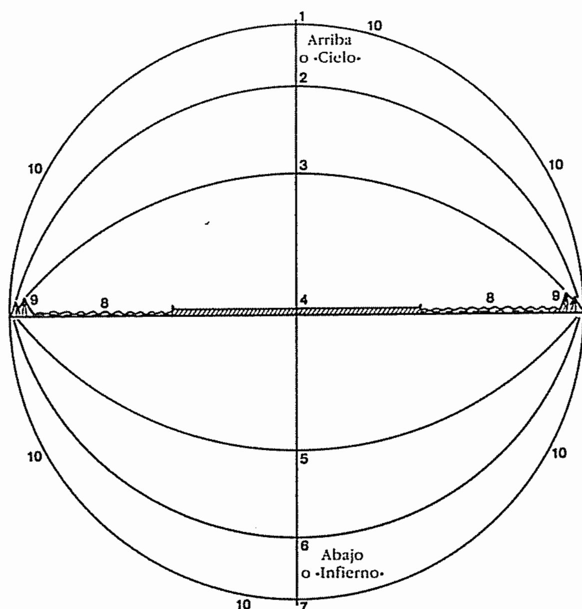
15. Por decirlo de una forma sencilla, a los señores de lo sagrado, sobre todo desde fines del III milenio, siempre se les imaginó a partir de la exaltación de la imagen de los soberanos terrestres, procedimiento necesario para que el sentimiento religioso pudiese expresar veneración, adoración, respeto y sometimiento. Esta imagen se fue ennobleciendo después de la época de los raquíticos soberanos de las ciudades-Estado: tras Sargón el Grande, los reyes estaban al frente de inmensas concentraciones territoriales y su autoridad era enorme; eran quienes detentaban el poder dentro del «país» –término con el que gustaban denominar a Mesopotamia. Así se explica la aparición, dentro del

[31] Ver «Le Péché en Mésopotamie ancienne», p. 1 ss., en *Recherches et documents du Centre Thomas More* 43, y «La naissance du péché» *L'Histoire* 100 (1987), p. 40 ss.

mundo de los dioses, de una aspiración monárquica mucho más manifiesta: se buscaba aunar en un único personaje divino la autoridad suprema sobre todo el universo, tanto natural como sobrenatural.

Desde la segunda mitad del II milenio –más adelante tendremos ocasión de volver sobre ello con más detalle (XIV, § 4 s.)– los sacerdotes y los sabios de Babilonia responden a una devoción surgida en época de Ḫammurabi, y coincidente con el ascenso de dicha ciudad, que pasó a ocupar un papel preponderante dentro de Mesopotamia. A partir de ese momento se rinde culto a *Marduk*, una divinidad «joven», el «hijo» de *Éa*, al que proclamaban como soberano absoluto del universo y en cuya persona querían acumular todo el poder y la potencia divina. Evidentemente, no se ponía en duda ni la existencia ni el valor del resto de los dioses, pero en este país en el que, como ya indicamos (II, § 8 y sobre todo XVI, § 16), el progreso no implicaba la sustitución y la eliminación de todo aquello que se consideraba desfasado y anticuado, sino que procedía por medio de la acumulación y adición de lo nuevo a lo viejo, y dentro de esta religión carente de «dogmas» y desprovista de fórmulas, la tríada principal de dioses soberanos siguió conservando su peso y su presencia, pero, en ella, *Marduk* asumió el aspecto del brillante sucesor de *Enlil* que, en lo sucesivo, pasó, en realidad, a reinar de una forma mucho más prestigiosa sobre sus predecesores, retirados en mayor o menor medida de los asuntos de gobierno y recompensados con una especie de cargo honorífico. La novedad aparente dentro de esta situación, y éste es un rasgo que da mucho que pensar, viene dada por la creciente importancia de la autoridad concentrada en este personaje y que, por así decirlo, parece responder a un refuerzo de su carácter divino: en ella se manifiesta una especie de tímida aspiración henoteísta, inaudita hasta entonces en el país. Hay dos hechos que nos permiten garantizar la existencia real de esta tendencia a partir de finales del II milenio: por un lado, el intento, por cuenta de los asirios del Norte, de imponer a *Aššur*, su «dios nacional» (XIV, § 23), al frente del universo y en sustitución de *Marduk*, al igual que sucedió con *Nabû*, «hijo de *Marduk*», heredero del trono y que, a su vez, habría sucedido a su padre (XVI, §§ 1 y 4); y, por otra parte, porque algunas divinidades que, en principio, se podían considerar como, en cierta medida, jubiladas, se vieron beneficiadas, en diferentes lugares, como consecuencia de esta especie de polarización oficial sobre una única personalidad divina del sentimiento religioso, que, hasta este momento, se había dispersado sobre muchos dioses. El ejemplo más llamativo es el de *Šamaš* al que, con frecuencia, se presentaba desempeñando, dentro del universo, el papel de ese astro solar único en nuestro cielo: solitario, deslumbrante, espléndido, capaz de dirigir y de animar todo gracias a su luz infalible, que ve, juzga y escruta todas las cosas... en suma, como un ideograma incomparable de lo divino.

Estos indecisos y dudosos sobresaltos henoteístas marcan el límite de la evolución de la religión en estas regiones y nunca llegaron a des-



1. Cielo superior: lugar de residencia de Anu, dios del Cielo.
2. Cielo intermedio: lugar de residencia de los dioses celestes, los Igigi.
3. Cielo inferior: lugar de residencia de las divinidades astrales.
4. Tierra de los hombres, rodeada por el Mar (8).
5. «Infierno» superior: lugar de residencia de los fantasmas de los difuntos
6. «Infierno» intermedio: el Apsû, la gran capa de agua dulce, lugar de residencia de Enki / Éa.
7. «Infierno» inferior: lugar de residencia de las divinidades infernales, los Anunnaki.
8. El Mar, que rodea la Tierra de los hombres.
9. Las Montañas de los límites del mundo.
10. El Océano cósmico.

La imagen del universo según la tradición mesopotámica (la estratificación 1-3 y 5-7 ha sido tomada de un «comentario» del I milenio).

Hay que señalar que no se puede olvidar el carácter esquemático y, al mismo tiempo, sistemático de este diagrama y de la imagen de las cosas que a través de él se intenta materializar: se trata de una visión *mitológica*, es decir, deducida principalmente a partir de una construcción imaginativa y destinada a dar cuenta de las formas. No sólo dista de nuestro cuadro *científico* del universo, sino que, además, presenta muchas contradicciones internas, inherentes a toda mitología, en la que los problemas planteados nunca se llegan a resolver en su conjunto sino sólo uno por uno, existiendo la posibilidad de que la solución de un problema entre en contradicción con la de otro, y, con frecuencia, la misma cuestión da lugar a muchas respuestas diferentes, cuando no contradictorias, con tal de que cada una de ellas sea «verosímil» en sí misma. Así, por ejemplo, y en lo que respecta a esta cuestión, existen otros documentos mitológicos que dan a entender que el Apsû (nivel n.° 6) estaba situado inmediatamente por debajo de la Tierra de los hombres (nivel n.° 4), mientras que los fantasmas de los muertos se encontraban encerrados en el reino gobernado por las divinidades infernales (n.° 7).

truir, ni siquiera a quebrantar, el antiguo y enraizado sistema politeísta[32]. En Mesopotamia nunca se llegó a entrever el verdadero monoteísmo, «descubierto» y promovido por esos otros semitas de Israel[33]. Sin embargo resulta digno de atención que estos individuos, también de origen semita, hayan dado, al menos y a pesar de la arcaica y profunda huella cultural de los sumerios, algunos pasos hacia adelante dentro de una nueva vía en lo que respecta a la representación de lo divino.

16. Por razones sencillas de comprender para cualquier persona que quiera proseguir la lectura de este libro, nos vemos obligados a condensar en unas pocas líneas las ideas mesopotámicas acerca de las relaciones de los dioses con el mundo sublunar y el mundo de los hombres.

Empecemos, por tanto, diciendo algo acerca de sus coordenadas espaciales e intentemos delimitar los lugares en que se encontraban estas divinidades. El emplazamiento de los dioses estaba situado, necesariamente, dentro del universo, pues se creía que éste constituía un espacio cerrado, concebido (XIV, § 13) como una inmensa esfera hueca, cuya mitad superior, el Cielo, el mundo de lo alto (al que en sumerio se denominaba *an,* el mismo nombre que, como vimos, llevaba el dios que lo presidía) se encontraba en perfecta simetría con el mundo de lo bajo o, si se quiere, con el anti-Cielo, el infierno, al que también se denominaba «Tierra» (*ki* en sumerio, idéntica designación a la de una antigua divinidad de rango muy elevado, pero que desapareció en una época bastante temprana, si bien en ocasiones vuelve a reaparecer, como, por ejemplo, en **28**: *8, 19;* **30**: *passim*). El plano diametral de esta esfera era la tierra ocupada por los hombres, que flotaba sobre una capa invisible de agua dulce, el Apsû, y estaba delimitado por las «amargas» aguas del mar y por las montañas del horizonte. No es cierto, al menos para época muy antigua, que siempre se haya considerado que cada uno de los sectores del mundo a cargo del dios que se le había atribuido para explicarlo, dar cuenta de él y regir su funcionamiento, fuesen totalmente independientes entre sí; en otras palabras, a *An* se le dejó libertad para que abandonase el Cielo, que le pertenecía, durante un tiempo, igual que le sucedía a *Enki* con su Apsû o a *Utu* con su solitario disco... Parece, no obstante, que desde una época bastante temprana se desarrolló la costumbre de disponer no sólo de uno sino de varios lugares de reunión o de residencia común para los dioses, que, al formar parte de una misma sociedad sobrenatural, debían gozar de la posibilidad de reunirse y de residir juntos, del mismo modo que lo hacen los miembros de cualquier comunidad. Como consecuencia de esa preocupación, siempre sorprendente desde nuestro punto de vista, de los antiguos mesopotámicos por el equilibrio, la lógica y la precisión, al conjunto de población divina se la repartió entre los dos polos del uni-

---

[32] Ver «Polythéisme babylonien et monothéisme d'Israël», p. 1 ss., en *Recherches et documents du Centre Thomas More* 31.

[33] *Naissance de Dieu,* p. 21 ss.

verso. Este reparto se sistematizó en diferentes ocasiones (ver **38**: *15*; **50**, VI: *39* s.; *69*) hasta que, finalmente, se decidió que el mundo de lo alto y el mundo de lo bajo estarían ocupados por una misma cantidad de dioses. Se afirmaba que era «trescientos» en cada uno de ellos, lo que da un total de seiscientos –uno de los «grandes números» dentro de la numeración en parte sexagesimal utilizada por entonces[34]...

17. Los dioses que se encontraban en estas dos, o incluso tres partes del cosmos (incluyendo en ellas, además del Cielo y del Infierno, a la Tierra ocupada por los hombres, que era inseparable del Apsû), tenían residencias sobrenaturales, imaginadas a partir del modelo de los más amplios y suntuosos palacios reales. Pero también ocupaban sus «casas» terrenales, sus santuarios (é en sumerio y *bîtu* en acadio; ninguna de estas dos lenguas poseía un término especializado para denominar al templo, al edificio sagrado), cuya construcción y mantenimiento constituían dos de las obligaciones fundamentales del comportamiento religioso (§ 22). Se pensaba que los dioses estaban presentes en ellos de una manera real, aunque misteriosa, mediante sus imágenes y estatuas de culto, aunque también los podían abandonar, dejando, de golpe, su residencia (XV, § 4 y XII, § 21, 2.º). No estamos seguros de que, con posterioridad a época antigua, esta presencia se haya llegado a concebir de una manera menos forzada. Ignoramos si los dioses estaban tan vinculados a estas representaciones materiales como para que los conquistadores de la ciudad o del templo se los llevasen consigo, los «hiciesen prisioneros» (XIV, § 4 y XV, § 10). No cabe duda, sin embargo, que nunca llegó a haber una conciliación total entre estas múltiples localizaciones de los seres sobrenaturales, regidas por medio de una acumulación mayor o menor de ideas, a veces contradictorias, acerca de ellas que los hombres se habían visto obligados a realizar. A fin de cuentas, tanto los cristianos como sus teólogos no han llegado a asignar, de forma clara, un emplazamiento para el cuerpo de Cristo, ni tampoco llegaron a tener éxito a la hora de localizar su cielo, su infierno y su «purgatorio».

18. Las relaciones directas de los dioses con el mundo terrenal y con los hombres se aclararán ampliamente en el resto de la presente obra. A pesar de la variedad de detalles y de narraciones, estas relaciones venían marcadas por la creencia fundamental en el dominio soberano de los dioses: el mundo era su reino y los hombres sus súbditos, sus servidores. Ellos habían organizado y creado dicho dominio, lo administraban y gobernaban como sus reyes, mediante sus órdenes y sus decisiones, e incluso a través de otras decisiones menos directas. Estas órdenes, preparadas y planificadas, en las grandes ocasiones, mediante los análisis y debates desarrollados entre el soberano y el consejo de sus pares, determinaban la suerte de aquellos individuos que eran objeto de las mismas. En un lenguaje sencillo se solía afirmar que, mediante ellas,

---

[34] G. IFRAH, *Histoire universelle des chiffres*, p. 16 y capítulo 12, pp. 195 ss.

«se establecía el destino» y se imaginaba, con facilidad, que existían múltiples «destinos», asignados à cada ser y escritos, al igual que las ordenanzas, edictos y decretos de los reyes, en una «tablilla» sobrenatural, la «Tablilla de los destinos», cuya tenencia era un privilegio, un emblema y un talismán del poder (X, § 20; XIV, § 12...).

19. El papel esencial de los súbditos de los dioses era, de acuerdo con la visión de la época y del lugar, lograr la transformación, en bienes útiles y capaces de ser consumidos, de la riqueza en bruto de la tierra, del dominio de la misma en beneficio, *en primer lugar*, de sus propietarios. Los dioses, al igual que los reyes, sus ayudantes y su entorno, eran simples consumidores desde un punto de vista económico: su misión era gobernar y, para poder realizar dicha función del mejor modo posible y consagrándose a ella en exclusividad, era preciso liberarlos de cualquier preocupación accesoria, de las servidumbres típicas de la existencia, a fin de que pudiesen llevar una vida tranquila, serena y ociosa en la que no les faltase de nada, único modo de vida que, por lo demás, era digno de su grandeza. Los hombres eran sus productores, sus abastecedores. Es evidente que los humanos también consumían, pero en un segundo nivel, al igual que los miembros del servicio doméstico de los reyes, que, después de haber preparado el magnífico alimento de sus señores, sólo comían, y en un «segundo turno», las sobras dejadas por aquellos.

20. Teniendo en cuenta esta forma de ver las cosas, en perfecta armonía, como se habrá apreciado, con el sentimiento religioso de sumisión y dependencia, los dioses no tenían, si así se puede decir, ningún interés en mostrarse crueles con los hombres. Algunos dioses, «por vocación», porque presidían el reino de los muertos (más adelante, §21, hablaremos sobre ellos) o porque querían atraer a su reino una cantidad mayor de individuos, deber de todo soberano que se precie, se veían obligados a organizar periódicamente enormes catástrofes, carnicerías, epidemias, guerras y hecatombes (XV, § 18), pero esto, en definitiva, no era mas que un procedimiento mediante el que se explicaban tales calamidades y contingencias colectivas, de acuerdo con la visión general de lo sobrenatural y de su papel sobre nuestra historia. Dicho de otro modo, los dioses, en tanto que monarcas y «patronos» buenos, no eran rigurosos por naturaleza, y presentaban una predisposición bastante buena con respecto a los hombres, siempre que éstos ocupasen su lugar, desempeñasen su papel y cumpliesen debidamente con su vocación natural.

Entonces, ¿cómo explicar el mal?. Y no nos referimos al «mal moral», al que, como tal, no parece que se le haya prestado mucha atención dentro de una religiosidad que no tenía nada de ético, sino del mal físico, el mal del sufrimiento, la enfermedad, la pena y el dolor. Para dar cuenta de estos obstáculos, que frenaban o detenían la actividad de sus víctimas, los mesopotámicos recurrían, en suma, a la creencia en la existencia de un curso del que no eran responsables los dioses, sino que, sin pararse en barras, atribuían a otros seres sobrenaturales de peor calaña, que incluso llegaban a ser horrorosos y pavorosos (**21 A**: *67* s.), cuya existencia era

paralela a la de los dioses y que, al igual que estos últimos, estaban libres de las debilidades típicas de los humanos, incluida la muerte, y dotados de poderes sobrehumanos[35]. *Nosotros* los denominamos «demonios», término que no tiene equivalente ni en el vocabulario sumerio ni en el acadio. Los diferentes nombres que se les dan (udug; gal₅.lá; á.lá; asag, etc., en sumerio, adaptados por los hablantes de acadio como *utukku, gallû, alû, assaku,* a los que posteriormente se añadieron otros personajes de creación propia: *aḫḫâzu, râbiṣu, pašittu,* etc.)[36] parecen haber sido aplicados, en un principio, a estos individuos para poner de manifiesto su papel frecuentemente negativo y maléfico. La mayoría de estas denominaciones pasaron, posteriormente, a convertirse en específicas. Aparte de la horrorosa imagen que nos ofrecen algunos relieves y figurillas y las espantosas descripciones que de su aspecto y conducta que nos ofrecen –no sin cierto énfasis teatral– los documentos de exorcismo, apenas sabemos, algo sobre su «vida privada», a diferencia de lo que nos ocurre con los dioses. Estos seres sólo aparecen y se manifiestan durante los breves períodos de tiempo en que cumplen su perversa misión, quedando, por lo demás, relegados a lugares inhóspitos, peligrosos y hostiles: el desierto, la estepa y tambien, sin duda, el infierno.

En época muy antigua parecen haber actuado espontáneamente, por simple antojo o maldad, como si se tratase de granujas dispuestos a amargar la existencia de los pacíficos seres humanos. Sin embargo, a medida que los dioses fueron asumiendo todos los imperativos de la vida social e individual y desde el momento en que cualquier falta a una de esas obligaciones pasó a asumir cierto tinte de revuelta, de ofensa a su soberanía, de delito que era preciso castigar, de «pecado» (§ 14), los «demonios», por así decirlo, pasaron a ser considerados como los verdugos de la justicia y de la voluntad y el capricho divino. El mal que ellos causaban a los hombres encontró, así, su explicación religiosa lógica: dicho mal era el castigo por las faltas cometidas contra los dioses, de acuerdo con su voluntad y sus órdenes.

21. La muerte no formaba parte de estos males, a no ser que tuviese lugar de manera prematura o fuese consecuencia de unas circunstancias especialmente atroces. La muerte, dicho de otro modo, era nuestro *destino* natural, asignado por los dioses como marca distintiva de su supre-

---

[35] También es preciso tener en cuenta a ciertos seres fantásticos, animales o híbridos, gigantescos y terroríficos, heredados de antiguas tradiciones folclóricas. Tal es el caso, por ejemplo, de los *Laḫmu*, «velludos» (W. G. LAMBERT, «The Pair Laḫmu-Laḫamu in Cosmology», p. 189 ss., *Orientalia* 54 (1985) – **6**: *186;* **11**, II/II: *7//28;* **45**, II/III: [*15–35*] y **h** rev. II: [*17–44*]– introducidos en la teogonía como divinidades primitivas y todavía imperfectas: XIV, § 7 – y sus compañeros fabulosos en **11**, II/I: *7; 41;* II: *41;* III: *11; 45;* **6**: *104;* **7**: *135* y **20**, *661*); el ave rapaz gigante *Anzû* (**22**); los doce adversarios de *Ninurta* (X, §§ 4 y 11) y la formidable tropa de monstruos que constituyen el ejército de *Tiamat* (XIV, § 10).

[36] «Los fantasmas» de los difuntos (*eṭemmu*, ver más adelante § 21) acompañaban en ocasiones a los demonios para atormentar a los vivos (*ibid.* y nota 38).

macía, pues ellos, por naturaleza, no podían morir (XIII, § 4 s.). La muerte ponía fin a la existencia humana pero los hombres no estaban condenados a la «nada». Si bien ya no *vivían* como lo habían hecho anteriormente, sí, en cambio, todavía *subsistían*. Su cuerpo, enterrado siguiendo una costumbre general del país desde época inmemorial, volvía, poco a poco, a verse reducido a su materia original: al «polvo» del suelo (*ibid.*), a la tierra arcillosa. Sin embargo, existía una especie de doble etéreo del cuerpo que se separaba de éste en el momento de la muerte y que era parecido a la visión que, en ocasiones, experimentaban en sus sueños o en sus obsesiones aquellas personas que habían sobrevivido al muerto. Se trataba de un hálito, una sombra, un fantasma (en sumerio se le denominaba gedim, termino acadizado como *eṭemmu*; ver *ibid.*) que recuperaba su morada definitiva a través de la tumba que, excavada en el suelo, constituía una especie de entrada y tragaluz del «país sin regreso», del imperio de los muertos, situado dentro del inmenso mundo de lo bajo, en el hemisferio inferior del globo cósmico, en el infierno. A este reino también se podía acceder a través del misterioso orificio situado en el extremo occidental del mundo que el Sol utilizaba a diario, en su ronda eterna, como entrada al mundo subterráneo y al que sólo se podía llegar una vez que se había atravesado, en el bote de un siniestro barquero (comp. **1**: *119* s.), el fúnebre brazo de mar que bordeaba nuestra tierra y que encerraba el definitivo más allá[37].

El reino de los muertos se había imaginado, de acuerdo con la imagen de las más imponentes e importantes ciudades del mundo, como una ciudadela inmensa y formidable, provista de fortificaciones infranqueables –que, en ocasiones, incluso se llegaron a septuplicar– y provistas de una única puerta guardada por un portero implacable. En su interior se reunían, gozando de una misma suerte, todos los «fantasmas» de los muertos que, por toda la eternidad, compartían una existencia tenebrosa, pobre, adormecida, silenciosa y triste. Sin embargo, algunos de ellos podían, como consecuencia de una serie de circunstancias bastante mal definidas, abandonar, ocasional y temporalmente, su lúgubre torpor y volver al mundo de los hombres, como demonios o en compañía de aquéllos, para hostigar a los vivos e infligirles, de acuerdo con las órdenes de los dioses, todo tipo de tribulaciones como castigo por sus «pecados»[38]. Estas excepciones no restaban valor a la norma universal que establecía que los difuntos debían de quedar encerrados en su fortaleza infernal, sometidos al poder de sus nuevos soberanos, las divinidades del anti-Cielo, como consecuencia de la autoridad que, sobre ellos, les había concedido su muerte. Así se reafirmaba, incluso tras la muerte, el dominio, el poder y la autoridad sobre las criaturas que servía para definir al carácter divino.

---

[37] Con respecto a todo lo que se refiere al más allá ver *Mésopotamie*, p. 323 ss.

[38] «Les morts et l'au-delà dans les rituels en accadien contre l'action des "revenants"», p. 153 ss., en *Zeitschrift für Assyriologie* 73 (1983).

22. El *comportamiento religioso* se basaba en este mismo principio cardinal: se consideraba que los representantes del mundo sobrenatural eran los más altos soberanos de los hombres y, por ello, estos últimos tenían que tratarlos del mismo modo que a los reyes y altos personajes del mundo terreno, pero, evidentemente, con mucha más sumisión, respeto, devoción, docilidad y fastuosidad.

Por una parte –y éste era, como ya hemos visto, el verdadero sentido de su existencia *ab ovo*– debían abastecer a estos augustos personajes con todo aquello que, al mismo tiempo, les asegurase una vida opulenta y libre de preocupaciones (§ 19). Mediante esta creencia se integraba la propia economía del país dentro de su religiosidad, concediéndole así, además, cierto sentido: la producción y la transformación tenían como finalidad lograr el perfecto bienestar de los dioses. Los soberanos terrestres, conductores y pastores de los hombres, eran los responsables de los trabajos orientados hacia dicha finalidad (XII, § 21, 5.º): ellos eran, por vocación, los encargados de organizar, fomentar, promover y lograr que estas labores fuesen cada vez más productivas, consiguiendo, así, una mayor riqueza para el país y una mayor prosperidad para sus habitantes, pero también, y *en primer lugar*, en provecho de los dioses y de su bienestar.

Aquello que nuestros teólogos denominan, en su argot, como «idolatría» se identificaba, por tanto, con el «servicio a los dioses», con su «manutención». Era preciso que a los dioses, al igual que les sucedía a los príncipes terrenales, se les construyesen espléndidas «moradas» (§ 17): templos, santuarios, capillas, mucho más grandes y fastuosas que los palacios y que debían ser constantemente embellecidas y restauradas. También había que prepararles ricas y fascinantes estatuas e imágenes de culto –en piedra o en madera de gran calidad, recubiertas con láminas de metales preciosos– para que los representasen en la sala principal del santuario, en el sancta sanctorum, según nuestra denominación, asegurándose, por medio de ellos, su presencia, que, al mismo tiempo, era tan misteriosa como real (XII, § 21, 2.º y XV, § 4). Estas estatuas se vestían lujosamente, se las adornaba con todo un tesoro de joyas de gran valor, se las limpiaba y engalanaba; se las sacaba en solemnes procesiones, en carro o en barca, y, varias veces al día, con gran pompa en algunas ocasiones festivas, siguiendo una etiqueta todavía más magnífica que la de la corte, se convertían en centro del fastuoso ceremonial desarrollado en torno a la «comida» que se les servía, auténtico ejemplo de «alta cocina»[39], regada con las bebidas más exquisitas y acompañada, de acuerdo con la moda de la época, por sahumerios balsámicos, o durante esas otras celebraciones, más episódicas, como la que, por ejemplo, ofrecía su «matrimonio»[40]... Estos rituales, en

[39] Ver artículo (en francés) dedicado a la cocina mesopotámica en el *Reallexikon der Assyriologie*, VI, s.v. *Küche*, p. 295 ss.

[40] S. N. Kramer, *Le Mariage Sacré*, especialmente el cap. III, p. 81 ss., y el Apéndice, p. 172 ss.

cuyas celebraciones, con frecuencia, se recitaba, salmodiaba o cantaba música, cánticos o composiciones corales –e incluso mitos– en honor y gloria de los dioses (III, § 8), constituían la trama de una compleja y pomposa liturgia que alternaba fiestas y celebraciones más solemnes, conmemoraciones y días de fiesta que se repetían de acuerdo con el doble ciclo mensual y anual y cuyos rituales más minuciosos conocemos.

23. En todas partes del mundo, el culto aparece regulado, en mayor o menor medida, de acuerdo con una especie de contrato tácito, *do ut des*. De hecho, también los homenajes y los servicios prestados a los soberanos terrestres siempre han tenido en cuenta la existencia de algún tipo de ventaja, haya sido ésta inmediata o no. Así pues cabía la posibilidad de esperar, a cambio de las obligaciones realizadas en beneficio de los dioses, toda una serie de favores y beneficios que, en principio, serían de orden colectivo y estarían relacionados con la prosperidad del país, con el crecimiento de su riqueza, con su éxito en la guerra y con la paz entre las personas.

Los particulares, del mismo modo que podían dirigir sus súplicas a los reyes, también tenían la oportunidad de recurrir y de realizar peticiones por cuenta propia a sus señores supremos, los dioses. Estas solicitudes se realizaban regularmente a través de un procedimiento ritual y, en consecuencia, muy formal. Así, por ejemplo, el texto de las «plegarias» que había que recitar y la secuencia de los ritos manuales con ellas relacionados, a través de los que, al mismo tiempo, se reforzaba su expresividad y su eficacia, seguían un formulario cuya fraseología, vocabulario, giros y representación eran casi constantes: sólo se cambiaban, según los casos, los nombres de los interesados o el enunciado del favor solicitado *hic et nunc* –favor, y esto es necesario precisarlo, casi siempre negativo: alejamiento de un mal, una enfermedad, una calamidad, una desgracia o una pena. Los antiguos mesopotámicos parecen haber considerado que la vida, por sí misma, era bastante soportable, si no placentera, a poco que se desterrasen de ella las molestias y dificultades: filosofía bastante resignada y, al mismo tiempo, muy sabia. Muchas de estas fórmulas son arcaicas, pero existen grandes posibilidades de que en este «culto sacramental» a beneficio de los fieles se haya producido una especie de mutación intrínseca, a diferencia de lo ocurrido en la liturgia, propiamente dicha, en honor o en provecho de los dioses, que era, en sí misma, bastante conservadora y que no parece haber sufrido modificaciones internas esenciales con el paso del tiempo. En sus usos más antiguos, en la época en la que aún se imaginaba a los «demonios» como la causa espontánea de todos los males de los seres humanos (§ 20), ésta consistía en una combinación «mágica» de palabras y de manipulaciones complementarias –que, en otros términos, se consideraba que, con su desagradable aparato, era capaz de actuar por sí misma sobre los «demonios», forzándoles a ceder terreno y a escapar. Cuando los «demonios» se convirtieron en unos simples emisarios de los dioses, enojados por los «pecados» de los hombres, estas súplicas pasaron a dirigirse, exclusivamente, a estos amos y soberanos supremos con la finalidad de lograr que *aquéllos* mantuviesen

a distancia a los ejecutores de sus castigadoras sentencias: de ahí la denominación de «exorcismo» que hay que dar a este campo del comportamiento religioso que, por aquel entonces, ocupaba el lugar que actualmente comprende nuestro culto «sacramental»[41].

24. Llegó a ocurrir que ya no se esperaba que los dioses realizasen concesiones o favores, sino que aclarasen aspectos del futuro de las personas para que, así, éstas calculasen la conducta más conveniente en función de lo que su futuro les reservaba y lograr el éxito de sus empresas. Dejando a un lado aquellos casos en que se consideraba que los amos del mundo revelaban, de una manera más directa, su voluntad y sus intervenciones, directas o indirectas, a sus interesados (como sucedía, por ejemplo, a través de las visiones, los sueños o las revelaciones[42]), también se creía que los dioses habían previsto la existencia de unos «miradores» hacia el futuro mucho menos directos y más sutiles, disponiendo las cosas de tal modo que éstos implicaban el envío, por parte de los señores sobrenaturales, de un mensaje que tenía que ser descifrado mediante un código secreto que sólo conocían los expertos[43]. El futuro así descubierto no era más que una simple decisión tomada por los dioses, un destino decidido por ellos según las circunstancias, y, del mismo modo que se podía obtener que el soberano rectificase alguna decisión anterior, también había procedimientos, por medio del «culto sacramental» y «la práctica del exorcismo», para lograr que los dioses conmutasen su sentencia condenatoria.

25. La religión en Mesopotamia, en su conjunto y en lo que respecta a todas sus funciones esenciales, no era, en realidad, más que la trasposición, magnificada y sublimada, de las relaciones de sumisión, respeto, admiración, dependencia y devoción de los súbditos para con su rey. Sin entrar en la existencia de algún posible impulso «místico», de cierta tendencia a aproximarse a los dioses, a tenerlos por interlocutores, confidentes y amigos, en la religión mesopotámica casi nunca vemos aparecer ningún tipo de preocupación propiamente «ética» ni tampoco ninguna invocación a cualquier tipo de conciencia moral, tanto colectiva como individual, ni a la búsqueda de algún tipo de dignidad o de ennoblecimiento personal al que se llegase por medio de la conducta individual. El único ideal de felicidad, la única regla vital, era el éxito de cada uno en aquello que le correspondía. Para lograrlo, y al igual que ocurría en las relaciones que se establecían con el orden público, bastaba con cumplir con el deber oficial que le correspondía a cada uno como «buen súbdito» y confiar en la propia suerte – o, dicho de otro modo, confiar en la voluntad, perfectamente arbitraria, a fin de cuentas, tal como le corresponde por naturaleza, de los soberanos del mundo–; de hecho, «tener suerte» se decía «tener un dios (en su favor)»...

[41] Ver el artículo *Magie*, p. 200 ss. del tomo VII del *Reallexikon der Assyriologie.*
[42] *Mésopotamie,* p. 138 ss.
[43] *Ibid.,* p. 142 y, en general, *Divination et rationalité,* p. 70 ss.

V. LA MITOLOGÍA

1. Antes de abordar definitivamente este tema crucial, y sin querer llevar a cabo un análisis profundo, creemos que es preciso realizar ciertas aclaraciones sobre la terminología que, por su excesiva polivalencia, puede llegar a provocar en ocasiones, si no se es consciente de ella, algunas incertidumbres. El lector, por tanto, ha de tener presente que, ante la falta de sinónimos y con el objetivo de intentar evitar en la medida de lo posible el uso de un vocabulario pretencioso y con frecuencia muy poco claro, en las presentes páginas utilizaremos los términos esenciales *mito* y *mitología* para hacer referencia, según los contextos (bastante clarificadores, en general, por sí mismos), a las diferentes realidades, interdependientes por lo demás, que en nuestra lengua podemos evocar por medio de ambos términos.

Mito se aplicará tanto a un *tema mitológico* (en la actualidad, los especialistas, que no se asustan por nada, prefieren gustosamente utilizar –si es que comprendemos bien su jerga– términos como mitologema o, incluso, mitema), es decir, al esquema de una historia mítica, como a una *narración estructurada, construida a partir de dicho plan,* o también a una *obra literaria,* en ocasiones muy extensa, *en la que se desarrolla toda una historia articulada a partir de este motivo en cuestión* y que, ocasionalmente, puede estar acompañada por otros episodios secundarios en los que se desarrollan o figuran otros temas. Por ejemplo, al hablar del «mito de *Anzû*» se puede hacer referencia, exclusivamente, al motivo de la lucha entre un personaje sobrenatural y un ave gigantesca y maléfica –o, incluso, contra cualquier otro monstruo sobrenatural–; sin embargo tambien se puede hacer referencia a uno de los relatos de dicha batalla o, como se verá en el título 22, a la extensa composición literaria construida a partir de este tema.

Mediante el término *mitología* haremos referencia tanto al *conjunto de temas míticos* mesopotámicos, como al *conjunto total de la tradición* oral o escrita (o ambas), *que ha «inventado», desarrollado y utilizado* estos *motivos a través de obras folclóricas o literarias,* sin tener en cuenta la extensión de las mismas, hayan sido éstas breves o largas; o también –y éste es el caso del uso que se hace de dicho término en el título de la presente obra– para referirse al *conjunto de obras literarias de contenido mitológico*; y, por último, para hacer referencia al *modo de pensar, de ver la realidad, y a la lógica que,* dentro de esta civilización, *legitimó y autorizó el uso de los mitos y de este sistema tan particular de*

representación y de expresión. En el presente capítulo utilizaré principalmente el término mitología en este último sentido con el objeto de intentar analizarla y explicarla con más profundidad, pues, para el caso que aquí nos ocupa, resulta fundamental llegar a tener una comprensión preliminar de esta «mentalidad mitológica».

2. Si, como vimos y, al menos, en lo que se refiere al caso de Mesopotamia, resulta preciso poner en relación la mitología con la religión (IV, § 1), una vez admitida la tripartición psicológica de los diferentes planos a partir de los que se desarrolla y construye todo sistema religioso (IV, § 2), debería resultar bastante sencillo llegar a establecer a cuál de todos ellos pertenecen nuestros documentos, hecho que, sin duda, nos ayudará a apreciar mucho mejor su sentido y su alcance.

Resulta evidente, ya desde una primera lectura, que su razón de ser es la traducción formal del *sentimiento religioso*. En su inmensa mayoría fueron escritos en un estilo culto y, a veces, solemne y hierático, y están animados por un espíritu que, en ocasiones, todavía podemos percibir, a pesar de las dificultades que implican y plantean las traducciones y la gran diferencia existente entre esta poesía y nuestras propias convenciones y preferencias en dicha materia. Como consecuencia de un arte compositivo al que le gustaba «mezclar los géneros», la mayoría de nuestras piezas aparecen, de hecho, introducidas, interrumpidas o rematadas por pasajes hímnicos en los que, con total libertad, se manifiesta la admiración por los dioses, la temerosa devoción hacia sus personas, la necesidad de su auxilio y ayuda, y la exaltación de su carácter sublime, al igual que otras muchas expresiones afectivas de inspiración similar. En ocasiones, este tipo de sentimientos también se manifiestan ligeramente en el propio contenido de nuestros «poemas» –lo que quiere decir que, por su propia cualidad de mitos, y no como otra cosa, siempre responden al significado original del término que los define: el griego *mythos,* cuyo sentido más frecuente es el de una *historia que se narra*. Su estilo es, en efecto, narrativo, es decir, sirve, en principio, para comunicar una serie de acontecimientos o de hechos y no de sentimientos.

Los mitos tampoco transmiten prescripciones o mandamientos, no tienen nada que ver, por tanto, con el *comportamiento religioso*. Los documentos que ponen de manifiesto la práctica religiosa –de los que conservamos magníficas colecciones– la prescriben y, sobre todo, la describen de forma analítica, indicando, una tras otra, la sucesión de acciones a realizar y precisando los objetos o materiales que hay que manipular y las palabras que hay que decir para que dichos gestos tengan significado y resulten más eficaces. Tratan, por tanto, sobre *rituales*, tanto los pertenecientes a la liturgia oficial (IV, § 22) como aquellos que constituyen las prácticas del «culto sacramental» (IV, § 23). Los mitos, tanto por su presentación y contenido como por su estilo y vocabulario, se encuentran bastante lejos de estas directrices, aunque sabemos que se llegó a dar el caso, como indicaremos en su momento, de que

algún mito, bajo una forma abreviada o intencionadamente alusiva, ocupó un papel destacado en el inicio o durante el desarrollo de diversas acciones litúrgicas (**33**; **34**; **35**; **38**), o que incluso el texto íntegro de algún mito pudo ser transcrito intencionadamente para servir de justificación, o, de acuerdo con su denominación tradicional, de *hiéros logos*, de una acción de culto, con el fin de revalorizarla y «de convertirla en algo prodigioso», resituándola dentro del contexto de una intervención divina o convirtiendo dicha intervención en modelo y prototipo del ceremonial *ad hoc*, estrechando, así, los vínculos entre la ideología y el comportamiento religioso (VII, § 14; VIII, § 18; IX, § 7, etc. y XVI, § 3 s.). Hasta los más intrépidos defensores de una doctrina que pretende (¿o pretendía?) hacer del mito y del rito las dos caras inseparables de un mismo proceso y que, de una manera bastante presuntuosa, consideran (¿o consideraban?) que habría comenzado con el rito, siendo el mito su simple transcripción narrativa, deberían reconocer, al menos, que cuando en Mesopotamia el mito y el rito tienen que ver con dicho proceso –caso no muy frecuente–, nunca lo asumen mediante el mismo procedimiento[44]: los mitos sólo traducen un aspecto no pragmático –«especulativo», si así se le quiere denominar–. Los mitos *narran* pero nunca prescriben, aun en el caso de que su relato, a su manera, «sacralice» ciertas prescripciones que le ofrecen motivos útiles para adecuarse al ritual. Además, haciendo gala de honestidad y sinceridad histórica y realizando una valoración justa –procedimiento que siempre permite llegar a alguna demostración–, existen muchos mitos que, a juzgar por las evidencias con que contamos, no tienen nada que ver con el ritual propiamente dicho.

3. Así pues, a los mitos sólo se los puede relacionar con la *ideología religiosa*. Si se quiere llegar a reflejar esta cuestión, aunque sea de una manera muy breve, no sólo estamos obligados a incorporar los mitos a la ideología religiosa, sino que, sobre todo, *se deben identificar con ella:* los mitos son la ideología religiosa y ésta, en el caso concreto de Mesopotamia, sólo pudo llegar a establecerse, desarrollarse e imponerse bajo la forma de mitos. Ésta es, precisamente, la razón que justifica que meditemos brevemente sobre ellos.

4. La primera cuestión que se nos plantea es llegar a saber cómo los mitos pueden llegar a representar la ideología religiosa mediante unos simples relatos; pues los mitos aparentemente no son más que eso, sencillas narraciones. Debido a que estamos profundamente familiarizados con las «religiones históricas» (IV, § 3), caracterizadas por la existencia de libros sagrados, por su ortodoxia radical, sus dogmas y sus creencias imperativamente definidas y establecidas y sus intérpretes certificados y oficiales, nos imaginamos que, para llegar a comunicar el contenido de una «fe», de una creencia religiosa, es mucho más adecuada e idónea la

---

[44] Ver el artículo de W. G. LAMBERT, citado en la nota 14.

existencia de una serie de proposiciones, de credos, de catecismos a través de los que se enuncien dichos contenidos, y que, para hacerlo, no hay ninguna necesidad de recurrir a un relato de cualquier tipo, con la única excepción de las «historias sagradas». Los datos de tipo evenemencial serían, de una manera más o menos directa, objeto de la «fe» o creencia religiosa en cuestión.

Todo lo que anteriormente hemos explicado acerca del pensamiento religioso en general, y de manera más particular con respecto a los sistemas «primitivos» (IV, §§ 3,4), nos será ahora de gran utilidad.

Desde el momento en que, una vez que se presupone la existencia de un «orden de las cosas superior a todo lo que existe aquí abajo», el ser humano se siente acuciado por darle una forma y por llegar a definir sus relaciones con todo aquello que no sea él mismo, el único recurso con que cuenta para llevarlo a cabo es la *imaginación*, único mecanismo que le permite realizar una selección de las representaciones más adecuadas, deducidas necesariamente de la memoria (ya sea de la memoria real o de la onírica, de la memoria objetiva o, preferentemente, de aquella remodelada por la fantasía), las cuales, una vez acomodadas y debidamente traducidas a su nueva función, le permitirán representar *in concreto,* si así se puede decir, el vago y oscuro concepto de lo sobrenatural y combinarlas y desarrollarlas para llegar a obtener algún tipo de representación satisfactoria de las relaciones que lo sobrenatural establece con el ser humano, preocupación cardinal dentro de la búsqueda del conocimiento que anima todo tipo de religiosidad. El ser humano, ante la ausencia de *conceptos, abstractos* y *universales,* y de un razonamiento filosófico o científico que le permita hacer progresar su conocimiento –ventajas recientes y privilegiadas dentro de nuestra historia, de las que, durante mucho tiempo, carecieron los arcaicos individuos que elaboraron las religiones «primitivas», así como todos sus descendientes, entre ellos los mesopotámicos[45]–, sólo podía recurrir a las *situaciones concretas y particularizadas,* necesariamente imaginarias o imaginadas, pues, en el terreno de lo sobrenatural, debido a la ausencia de fenómenos manifestables a nuestros sentidos, no hay nada constatable o que pueda llegar a ser constatado. Pero se imaginaban *en función de una serie de cuestiones establecidas,* no como ilusiones vanas y gratuitas concebidas como un divertimento para el espíritu, sino como *invenciones calculadas por la imaginación con vistas a «resolver» los problemas* que plantea ese sobrenatural desconocido y que tenían como resultado el esclarecimiento, de una manera precisa, de la situación provocada por el interrogante inicial. Al igual que hacen los fabulistas, que, para inculcar su «moralidad» y mostrar la rectitud, componen sus fábulas, es decir, sus narraciones inventadas, a través de unos personajes y de un desarrollo del relato que, en última instancia, acaban imponiendo como con-

---

[45] *Mésopotamie*, p. 215 ss.

clusión natural la enseñanza que desean transmitir, los pensadores arcaicos tuvieron que reunir fantasías, situaciones, aventuras que ya estaban completamente forjadas, pero que siempre tenían en cuenta todo aquello que les parecía sorprendente y, en consecuencia, cuestionable dentro de su problemática religiosa, y cuya textura, génesis, finalidad y sentido se sentían obligados a explicar en función de la idea que tenían acerca del objeto sobrenatural de su religiosidad. Los mitos se acomodaban a la perfección para la realización de esta labor. Se trata de unos relatos tan irreales y fantásticos como las fábulas pero que, al mismo tiempo, son explicativos y, al igual que aquéllas, también se caracterizan por haber sido *calculados* para ofrecer algún tipo de enseñanza, aunque en este caso no tiene que ver con la «conducta» sino con las «cosas», para satisfacer así esa necesidad de saber, de comprender, que es connatural al hombre y que, en el plano religioso, se encuentra exarcerbada por culpa de nuestra creencia de que éste nos tiene que procurar una especie de pase, de llave universal con la que forzar los problemas que, entre todos aquellos que preocupan a nuestro ánimo, presentan una mayor gravedad y urgencia. Los mitos, al igual que las fábulas, constituyen a su manera una forma inferior de demostración y de explicación.

5. Los mitos todavía eran mucho más apropiados para este uso cuando, tal como sucedía en Mesopotamia, el aspecto humano era elegido como imagen central a través de la que dar cuerpo a los representantes del orden sobrenatural. Los dioses, por magnífica o sublimemente que se les imaginase, compartían obligatoriamente ciertas particularidades con nuestra raza, entre ellas la de encontrarse siempre en el centro de una serie más o menos compleja de acontecimientos, como actores, objetos, testigos, responsables o, incluso, víctimas de los mismos. En una religión politeísta y antropomórfica, las narraciones de este tipo de relatos imaginarios, los mitos, tenían que ser por necesidad muy abundantes, al tratarse del recurso más inmediato y práctico, caracterizado por su mayor inagotabilidad, agilidad y ser aquel que todo el mundo percibía de manera más inmediata. Expresándolo en una sola palabra, podríamos llegar a decir que era el único recurso para representar el mundo suprahumano y «explicar», por medio de él, el mundo y los hombres. Era, en otros términos, el recurso fundamental a través del que elaborar y difundir una ideología religiosa. *Todo* aquello expuesto en el capítulo precedente acerca de las representaciones religiosas de los antiguos mesopotámicos en todos sus aspectos –sobre las cualidades y el comportamiento de los dioses, las relaciones entre hombres y dioses, el origen y el sentido del mundo y del hombre, los cambios cruciales de su historia, la problemática del mal y sus remedios, la imagen de la muerte y del más allá– fue sacado de esta imaginación y sólo de ella podía salir: *en ella todo* es mito, es decir, en su definición formal y original, *invención calculada para buscar una explicación religiosa de las cosas.*

Veamos unos breves ejemplos a través de los que demostrar, al menos, el mecanismo de esta forma de conocimiento, aun a riesgo de

repetir algunas cuestiones que, forzosamente, tendremos que volver a tratar más adelante, al realizar la lectura de los documentos de los que se han tomado estos ejemplos. Hay que reconocer, sin embargo, que resulta muy difícil evitar este tipo de inconvenientes a la hora de exponer un sistema tan amplio y que es excesivamente novedoso para muchos de nuestros lectores. Así pues, hay que considerar que estas repeticiones son, a fin de cuentas, beneficiosas, pues nos van a permitir volver a tratar, por medio de diversas aclaraciones, muchos puntos que nos resultan desconocidos, sorprendentes y oscuros y que, de este modo, se pueden llegar a asimilar más facilmente.

6. Teniendo en cuenta que lo sagrado siempre se percibía, tanto con anterioridad como con posterioridad a su «identificación» y a su distribución entre una serie de personalidades, como algo «superior a todo lo perteneciente al mundo terreno», hacia ello se orientaban aquellas mentalidades que todavía conservaban intacta la prodigiosa facultad humana de asombro ante las cosas, tan gravemente debilitada o abolida actualmente entre nosotros, preguntándose, en principio, cómo explicar la existencia de ese amplio escenario de la vida humana que es el mundo. Al igual que sucede en la fábula, en la que, por norma general, la moral se deduce a partir de situaciones muy diversas inventadas o imaginadas, se podía responder a esta cuestión recurriendo a diferentes series de acontecimientos imaginarios y, de hecho, éste fue, con frecuencia, el recurso utilizado. En la recopilación que se reúne en la presente obra contamos con testimonios de este tipo (ver fundamentalmente XII-XIV).

Hay que destacar, en principio, que las especulaciones acerca de la génesis del mundo implicaban una imagen concreta de aquél. Toda cosmogonía está obligatoriamente regida por las imágenes propias de una cosmografía preliminar. Sin detenernos más, por ahora, en esta cuestión, resulta preciso señalar que, por este motivo, en esta región –considerada, al menos tácitamente, por sus habitantes como el centro del universo, la única porción de aquél que, verdaderamente, era digna de interés, pues el resto eran simplemente sus alrededores, sus fronteras y sus dependencias (XIV, § 13)– las imágenes que se desarrollaron acerca del origen del mundo sublunar se limitaban explícitamente, *primo et per se,* al territorio situado entre los dos ríos, a Mesopotamia. Este territorio se encontraba en el centro de una alta plataforma sostenida por una inmensa capa de agua dulce y limitada, por todos sus lados, por el mar. La tierra de los hombres y el mar que la rodeaba formaban el plano diametral que cortaba en dos una inmensa esfera cuya parte superior estaba constituida por el Cielo y su sección inferior era la «Tierra», el Infierno (en su sentido etimológico: las regiones inferiores) (ver ilustr. IV, §15).

Para explicar la existencia de todas las cosas se contaba con la generación natural, modelo tópico de una situación productiva o reproductiva, que era universal dentro del mundo terrenal. Se recurría, así, a la pro-

creación de un hijo mediante la unión de sus padres. Éste es el caso del mito de *An,* el dios del Cielo, que fecunda a *Ki,* la «Tierra», por medio de la lluvia, arrojada por aquél, con la que la impregna; entre ambos, crean el marco de existencia de los hombres: un suelo vivo y reverdeciente (**30**). También se podía considerar como un encadenamiento de nacimientos a través de generaciones sucesivas, siendo cada una de ellas un producto de dicha sucesión de nacimientos y, al mismo tiempo, un periodo productivo: el cielo genera la tierra; la tierra genera los ríos; los ríos generan el lodo, etc. (**32**). Adoptando otro procedimiento, la génesis de nuestro universo también se podía imaginar como el resultado de una división primitiva, de una separación arcaica, lo que permitía explicar la actual bipartición básica del cosmos como dos mundos distintos, uno situado en lo alto y otro ubicado en lo bajo: *An,* el dios de lo alto, se habría apoderado de la mitad superior de este incomensurable bloque, y *Enlil,* por su parte, se habría hecho con la mitad inferior, tirando ambos de su parte con el objeto de llegar a apropiársela (**29**). En la imagen de la tierra como una inmensa isla situada en un mar todavía más vasto se percibe con total claridad el paisaje de la región pantanosa del sur –similar en toda la parte meridional de Irak– en el que las gentes vivían –y viven[46]– en medio del agua, en islotes o en diminutas plataformas de cañas que sólo se diferencian de sus embarcaciones por su inmovilidad (**38**). En un territorio formado y perpetuamente enriquecido por el limo de sus ríos también se podía recurrir al poder aluvial de los cursos de agua, que se consideraba como un personaje sobrenatural. También contamos con ejemplos de este tipo de «invención calculada» (**33**). Si, por otra parte, optamos por una perspectiva al mismo tiempo administrativa y económica o, por así decirlo, «productiva», que considera el mundo como el resultado de una serie de operaciones técnicas, –similares a las que presiden la elaboración de cualquier tipo de producto «industrial» aunque evidentemente, tal como corresponde a su resultado, mucho más complejas, arduas y que requieren una serie de reflexiones mucho más profundas–, de proyectos mucho más pensados y de decisiones mucho más desmedidas y solemnes por parte de una serie de «expertos» reunidos en una especie de *«brain-trust»,* podríamos llegar a evocar la intervención creadora de los dioses bajo la forma de una unión de competencias o de una reunión de gobierno cuya misión es estudiar y planificar su gran obra antes de decidir llevarla a cabo; este mito también figura en nuestra recopilación (**35-37**). Podríamos todavía encontrar otros modelos que no creemos que haya que desentrañar o mencionar por ahora.

7. Son muchas las consideraciones que, a este respecto, nos podemos plantear. El procedimiento, de entrada, parece bastante claro: los autores de estos mitos contaban con los dos extremos de la cadena –por una

[46] En la medida, al menos, en que la guerra no haya alterado actualmente la situación.

parte, con el resultado final que tenían que aclarar, el mundo tal como lo veían a su alrededor y cuyos orígenes tanto les intrigaban, y, por otra, los únicos autores posibles e imaginables, sobrenaturales, de dicho resultado—. Para pasar de unos a otro desarrollaron una serie de acontecimientos, de operaciones, que podían llevar de la causa al efecto. Es a estos procedimientos a lo que he denominado «imaginaciones o invenciones calculadas», y creemos que la causa de dicha denominación se puede llegar a comprender muy bien: en ellas la explicación no venía dada por una serie de análisis, de razonamientos o de mecanismos lógicos realizados a partir de una serie de datos conceptuales y universales, sino por medio de «historias», de sucesiones de episodios, de encadenamientos de hechos materiales, escogidos y dispuestos de tal forma que de ellos surgiese, de una forma totalmente natural, aquello que se había cuestionado, y que, como consecuencia de ello, diesen *cuenta de una manera suficiente* de su existencia y de su estado. A diferencia de lo que ocurre con nuestros procedimientos científicos, no era necesario que la solución adoptada, la única verdadera y posible, fuese el fruto de un razonamiento preciso, ni que se basase en una sólida serie de pruebas; fundamentalmente y por encima de todo, se trataba de dar una respuesta satisfactoria, conveniente y verosímil al interrogante que se había planteado, de manera similar al modo en que nosotros nos esforzamos en contestar a los múltiples «por qué» con que nos asaltan los niños pequeños. Tal como había comprendido el mismo Platón, «en estas cuestiones simplemente se (debe) buscar una *narración verosímil, plausible*», literalmente, «un mito, un cuento satisfactorio»: *éikota mython* (*Timeo,* 29d). La lógica de la ciencia es una lógica de la verdad, que busca de forma directa su único fin a través del único camino posible y auténtico; la lógica del mito es una *lógica de lo verosímil,* una lógica que «salva las apariencias», pues se puede servir de muchas vías con tal de que, partiendo de los mismos planteamientos iniciales del problema, llegue a idéntico resultado y dé cuenta del mismo de una forma que tranquilice al espíritu.

8. Por otra parte, no hay que considerar que todas estas «imaginaciones» diferentes y que ofrecen una solución plausible a un mismo problema emanen, de una manera más o menos simultánea, del mismo tipo de mentalidad o de espíritu: aunque, con mucha frecuencia, el estado de nuestra documentación no nos permite llegar a apreciarlo, entre ellas existen diferencias de origen, de lugar y de tiempo, de consideración general de las cosas, de diferentes etapas culturales. El relato «yahvista» de los orígenes del mundo que recoge nuestra Biblia (Genésis II: *4*b–25) y el que ofrece el «Documento sacerdotal» (*it.* : I : *1*-II: *4a*) están separados por un período de cuatro o cinco siglos durante el que no sólo se ahondó la religiosidad de Israel, sino que, además, amplió y profundizó su visión del universo como consecuencia del contacto con Babilonia[47].

---

[47] *Naissance de Dieu,* p. 155 ss.; en especial pp. 187 ss. y 190.

Dentro de Mesopotamia, aquellas personas que consideraban que el mundo era un banco de juncos flotando en una especie de ciénaga no podían ser las mismas que creían que la Tierra era una inmensa superficie reverdeciente, dominada por el Cielo y fecundada por la lluvia. Y, sin duda, también pertenecían a otro medio cultural y a otra época aquellas personas que se imaginaban que los cursos de agua eran los únicos, y verdaderos, creadores del país. Podemos, incluso, llegar a preguntarnos, si bien no estoy seguro de que sea preciso llegar aquí a tal grado de exactitud, si las creencias de los primeros no ponen de manifiesto una cultura en la que las labores agrícolas vendrían regidas exclusivamente por el régimen pluvial, caso que nunca se llegó a dar en la Mesopotamia histórica, en la que todo dependía, principalmente, del comportamiento de los dos ríos, regularizado y multiplicado mediante canales. Por último, también existe una diferencia abismal entre una visión del mundo tan infantil como aquella que lo interpreta como una sucesión de padres e hijos o como resultado de un proceso doméstico, similar al que implica el montaje e instalación de una vivienda, y la representación civilizada e intelectual que consideraba que el cosmos era un mecanismo tan complejo y grandioso que su realización debió necesitar, al menos, una solemne conferencia preliminar que reuniese a los dioses más competentes.

En Mesopotamia, por tanto, la mitología se nos aparece como el resultado de una historia muy larga, de una secuencia infinita de reflexiones, de suposiciones y de planteamientos contrapuestos, cuando no de cuestionamientos acumulados desde la noche de los tiempos dentro de esta religión «primitiva» gracias a la labor de una interminable sucesión de «pensadores» religiosos –a los que no hay que interpretar, necesariamente, como profesionales– y sometidos, en el curso de los siglos, a múltiples avatares que hicieron naufragar a muchos de ellos y cuyas reflexiones sólo se conservaron en forma de pequeños fragmentos, en ocasiones terriblemente maltratados; otras, en cambio, se transmitieron de generación en generación, con frecuencia tras haber sufrido modificaciones y haber sido adaptadas a las nuevas formas de ver y de sentir las cosas, al mismo tiempo que todavía se podían seguir creando, en cualquier momento, muchas otras reflexiones de este tipo, si así lo deseaba algún individuo dotado de un espíritu inventivo o sutil.

Dejando a un lado el lugar o la época en que se hayan creado y la mentalidad que los haya originado, todos estos mitos nacieron y hunden sus raíces dentro del mismo sistema de *ideología religiosa,* constituyendo, además, el único sistema de profundización y de reflexión con que aquélla contaba. Una organización «científica» como la nuestra nunca habría tolerado la existencia de tantas explicaciones diferentes, e incluso contradictorias, para un mismo fenómeno: todas ellas se anularían entre sí, suponiendo que no hubiesen sido eliminadas de una sola vez. Dentro del pensamiento mesopotámico, todas estas explicaciones eran perfectamente compatibles, y así lo siguieron siendo, pues todas

daban, cada una a su manera, una respuesta correcta y satisfactoria al problema planteado, ya fuese éste, como antes hemos dicho, el origen del universo o cualquier otro tipo de problema. Desde esta perspectiva lo que realmente importaba era, sobre todo, *dar cuenta, de forma plausible*, de las preguntas que se planteaban estas mentes y espíritus religiosos. A fin de cuentas, no importaba el método ni el camino por el que se llegaba a dar una respuesta a dichas cuestiones, con tal de que se pudiesen imaginar del mismo modo y estuviesen de acuerdo con los puntos de vista de sus autores y de sus usuarios –mientras que, desde nuestro punto de vista, lo único que importa es, por contra, el rigor y la exactitud, controlables y controlados, de la demostración que lleva de la causa al efecto o que desde el efecto remonta hasta la causa, a través del único hilo que objetiva y ontológicamente, une a ambas. Nuestra mentalidad es «filosófica» y «científica», mientras que la de los antiguos mesopotámicos era «mitológica».

9. Aún podemos señalar otra diferencia más. Para nosotros, y desde nuestra óptica, los elementos del progreso del conocimiento (ideas, conceptos y «leyes») son simples instrumentos, inanimados y átonos, en los que sólo importa su contenido inteligible; se parecen a las letras de nuestros alfabetos, cuya única consistencia y existencia se deriva del hecho de que sirven de soportes a los fonemas, de que son indicadores de sonidos. Todo esto que acabamos de exponer tiene una interpretación totalmente diferente desde el punto de vista de los individuos que están familiarizados con los mitos. Funciona, en cierto modo, como la escritura china, en la que cada uno de sus caracteres gráficos, debido a que es un ideograma y que, por tanto, no se relaciona, de entrada, con un sonido sino con una palabra, con una imagen o con algo que está mucho más allá de la simple palabra, sirve como vehículo de todo un conjunto de imágenes, de sensaciones, de recuerdos, de imaginaciones, hasta tal punto que la selección de los signos resulta ser muy importante para la expresión poética en sí misma, un poco como si se tratase de una especie de boceto que, al mismo tiempo, va ilustrando el discurso poético[48]. Las imágenes, las representaciones, las situaciones y los acontecimientos con los que trabajan los creadores y los usuarios de los mitos, deducidos todos ellos de su experiencia y de sus recuerdos, impactaban y actuaban sobre su espíritu y su mentalidad de una forma totalmente diferente a como lo hacen nuestros simples y descarnados conceptos. Si en nuestra infancia, etapa vital en la que nuestra alma, todavía lozana, está abierta a la fantasía y a la fábula y se orienta mucho más y es mucho más receptiva hacia la vida que hacia el análisis y el desmenuzamiento de aquélla, algún maestro se hubiese contentado con escribir en el encerado y analizar doctamente la siguiente proposición «todos los aduladores viven a expensas de quienes los

[48] Jao Tsung-I, «Caractères chinois et poétique», p. 272 ss., en *Écritures. Systèmes idéographiques et pratiques expressives*.

escuchan», dicho enunciado, frío, descarnado y radiográfico, nos habría dejado de piedra y no cabe duda de que no nos habría conmovido lo mismo, ni nos habría marcado tanto como la fábula del cuervo y del zorro. Del mismo modo, la lectura del relato del pecado original contenida en los capítulos II-III del Génesis bíblico contribuyó, en realidad, mucho más al desarrollo del sentimiento de culpa como consecuencia de nuestras faltas que la quintaesenciada retórica de las más vigorosas y moralizantes homilías. En nuestra infancia nunca nos vimos obligados a preguntarnos si, realmente, había que «creer estas historias», si «las cosas habían sucedido tal como en ellas se narraban», esos relatos se nos narraron como historias verídicas y verdaderas, se trataba de historias dotadas de una verdad que les era propia; si fueron extraídas, o no, de una auténtica sucesión extramental de acontecimientos, o si estuvieron cargadas de una realidad diferente a la simple existencia histórica, lo cierto es que contaban con un emotivo y atractivo potencial dramático que fue capaz de quedar profundamente grabado en nosotros como para convencernos, al menos, de la verdad de las enseñanzas que de ellas se deducían. En nuestros días, los publicistas y los «promotores de ventas» han vuelto a recuperar, a su manera, este antiguo secreto y lo explotan sin ninguna vergüenza...

10. En Mesopotamia, por tanto, el pensamiento religioso –el único practicable dentro de un mundo todavía no «desencantado[49]» y en el que todas las cosas se seguían vinculando con lo sobrenatural– y los mitos que eran, al mismo tiempo, el medio y el resultado de aquél, su aplicación y sus logros, constituían en suma *la* «filosofía» de ese momento en el que aún no existía nada sobre lo que filosofar. Si pensásemos que constituían *una* filosofía, por rudimentaria que ésta fuese, estaríamos en verdad cometiendo un error. Los mitos, para las personas que los utilizaban, cumplían simplemente el papel que entre nosotros asume, con una orientación totalmente distinta del saber, nuestra filosofía y nuestra ciencia. Además desempeñaban esta misión de una manera totalmente diferente: los mitos tenían una carga emocional, una capacidad para impresionar la imaginación y la memoria y una fuerza de convicción muy diferentes a las que pueden llegar a aportar a nuestros espíritus las exposiciones «científicas» y «lógicas» más rigurosamente estructuradas. Las abstracciones con que nosotros operamos, y que tan familiares nos resultan, sólo hacen referencia a *ideas* que derivan de manera muy directa de la realidad imaginable y que se caracterizan por su aislamiento y su carácter formal, sin más referencia que nuestra desarrollada capacidad intelectual. Los mitos, en cambio, hundían sus raíces en todos los aspectos de la existencia cotidiana (económica, social, política, «intelectual» y sentimental) de las personas que los inventaban y los practicaban y que, al igual que sucede con los recuerdos, siempre y en todo momento están presentes tanto en nuestro ánimo como en nuestra memoria.

---

[49] M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde.*

A nosotros nos resulta muy difícil llegar a comprender el sistema que regía el funcionamiento de los mitos debido, precisamente –y esta es una aclaración que se debe realizar entre paréntesis–, a que los mitos, al igual que si procediesen de otro planeta, nos han llegado completamente aislados de su entorno original y separados de aquél por una inmensa distancia. Al hablar de la comprensión del sistema de funcionamiento de los mitos no nos referimos a la posibilidad de llegar a adherirnos a él, hecho que sería totalmente imposible, sino, al menos, a ser simplemente capaces de discernir de una manera bastante correcta todos sus contactos, de entender todas sus alusiones, de detallar y distinguir todas sus facetas para llegar a comprender su único y auténtico significado global –que, en resumen, nos resultasen tan reveladores como lo fueron para quienes antiguamente los utilizaron. Durante su lectura llegaremos a observar que los mitos pueden y, evidentemente, deben ser al mismo tiempo decodificados y comprendidos en diferentes niveles y aspectos (VIII, § 9; IX, §§ 14,19, 57; XI, § 5; XIII, § 1), e incluso en estos casos todavía estaremos muy lejos de haber alcanzado esa «lectura» *total* que realizaban los individuos familiarizados con ellos y que tan imprescindible resulta para llegar a lograr su mismo nivel de comprensión.

11. Este carácter «existencial» de la mitología, del tipo de conocimiento que aquélla constituía y del medio en que se enraizaba, así como nuestro distanciamiento con respecto a ella, es, en conclusión, la causa de nuestra incompleta (e incluso errónea) comprensión de sus elementos, de los mitos, y, al mismo tiempo, de nuestra incapacidad para llegar a diferenciarlos con claridad de aquellas otras creaciones que, pese a estar modeladas en mayor o menor medida a su imagen, no compartían, en cambio, para los expertos antiguos, su carácter, su función y su valor.

En un sistema de conocimiento que, a diferencia del nuestro, aún no se basaba de una forma correcta y total en las ideas y en su encadenamiento racionalizado y «científico» y al que se puede denominar como «infantil», ingenuo e imaginativo, la *lógica de lo verosímil* anteriormente definida abarcaba, de una manera muy amplia, todo el campo del conocimiento. Así pues no es preciso considerar que toda narración articulada a partir de este tipo de «invención calculada» es un mito. Para llegar a dar cuenta del mejor modo posible de la diferencia fundamental entre todo aquello que, propiamente, se manifiesta, o no, como mitología –si bien, en ocasiones, no siempre es posible llegar a establecer, como ocurre con mucha frecuencia en los asuntos humanos, un claro corte[50]– tenemos que retrotraernos al momento en que tomó cuerpo la propia sustancia de la mitología. Si la mitología, tal

[50] Este hecho, en definitiva, deja abierto el terreno al juicio de los distintos especialistas y debería incitar a sus lectores a conservar la calma ante la constatación de las divergencias existentes entre unos y otros.

como hemos afirmado anteriormente, no era, en realidad, más que la *ideología religiosa,* su interés por las cosas se limitaba al momento en que éstas entraban dentro de la órbita de la religión. Ahora bien, la religión, por ejemplo, tiene en común con la ley que, aunque sus artículos se puedan aplicar y resulten apropiados por sí mismos para todas las personas, se centran en el interés común y nunca manifiestan en sí ningún tipo de interés por el individuo particular como tal. La ideología religiosa, ya adopte una forma mitológica e imaginativa o teológica y racional, siempre centra su interés, única y exclusivamente, en las preocupaciones más destacadas y universales de los seres humanos *ut sic* en sus relaciones con todo aquello que los sobrepasa, en las grandes «verdades» capitales de la puesta en funcionamiento del mundo divino y de su organización y actividad, tanto en lo que respecta a su aspecto interno como con relación a nuestra especie: el mundo, el hombre, nuestros orígenes, nuestro destino, el sentido de nuestra existencia, la naturaleza que nos hace vivir, la cultura que eleva nuestra vida y aquellos momentos más destacados, dentro de nuestra historia, de los que, como hombres, podemos ser tanto sus actores y beneficiarios como sus víctimas. Estas mismas cuestiones son también, en definitiva, las que, a su manera, interesan a la ciencia, que nunca se llega a preocupar del individuo en tanto que tal, ni de todos aquellos aspectos que son particulares y que, en consecuencia, resultan secundarios. Si existe un acuerdo sobre estas cuestiones podemos convenir, por tanto, en excluir de la mitología propiamente dicha a todos aquellos relatos explicativos, construidos con ayuda de los mecanismos propios de la «invención calculada», que no se pueden incluir dentro de esa problemática elevada y universal característica de la religión y que, como tal, hemos delimitado líneas atrás. En este campo, del mismo modo que ocurre en otros muchos terrenos relacionados con los asuntos humanos, los extremos son, en realidad, muy claros y resultan fáciles de delimitar, pero, en cambio, existen vagos puntos intermedios en los que todo parece mezclarse y confundirse. Aun así, y a pesar de estas eventuales ambigüedades, podemos llegar, con relativa facilidad, a hacernos una idea y a alcanzar cierto grado de lucidez acerca de estas cuestiones. Veamos algunos ejemplos que nos ayuden a aclarar esta afirmación.

12. Una tablilla descubierta entre las ruinas de la antigua ciudad de Assur[51] nos explica el origen de los amuletos denominados *mêlu,* una especie de saquitos de piel preparados según fórmulas rituales y provistos de plantas medicinales o de amuletos que se llevaban colgados del cuello y que eran muy apreciados como remedios contra las enfermedades y diferentes tipos de adversidades. La tablilla nos narra una his-

---

[51] Texto cuneiforme publicado por E. EBELING, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur,* p. 202 ss., n.º 146; contenido resumido por W. G. LAMBERT en *Bibliotheca Orientalis* XIII (1956), p. 144 ss.

toria que hace de *Éa* el inventor personal de este tipo de talismanes tras haber sido provocado por *Nabû* y haber recurrido a los Siete Sabios (**8**). Resulta bastante claro que este relato no es un mito, pese a que en apariencia lo parece, sino, simplemente, una pequeña historia piadosa y etiológica que hace intervenir a *Éa* en la creación y difusión de los *mêlu como medio a través del cual conceder un mayor valor a aquéllos*: ¿cómo no iban a ser muy eficaces los *mêlu* si habían sido creados por dicho dios? Evidentemente, no estamos ante uno de esos datos que resultan capitales para dar una explicación del universo, para explicar la situación y el comportamiento de los dioses o el destino general de los hombres. A ninguno de nosotros nunca se nos ocurriría llegar a integrar dentro de la teología un relato sobre el origen de los escapularios o de las «medallas milagrosas», aunque en el mismo interviniesen personalmente Cristo o su madre.

Este documento recuerda a otros muchos que, con la misma finalidad, ocupaban un lugar destacado dentro de los rituales del culto sacramental y a través de los que se relacionaba estrechamente el procedimiento en cuestión y la actuación de una divinidad, con el fin fundamental de demostrar el poder y la eficacia del procedimiento ritual[52]. La leyenda piadosa de este tipo más famosa trata acerca de una conversación mantenida entre los dos grandes patronos del exorcismo y del culto sacramental: *Marduk/Asalluḫi*, compadeciéndose del lamentable estado de desgracia en que se encuentra, se presenta ante su padre, *Enki/Éa*, para que lo libre de sus males y le pide que haga algo para curarlo. El interrogado acaba finalmente comunicando la receta que, evidentemente, había sido creada por él[53]. Algunos de estos relatos pudieron haber sido extraídos del fondo mitológico, en la medida en que dan una respuesta a una de esas importantes cuestiones que se plantea el *homo religiosus*. Este es el caso, por ejemplo, del auténtico compendio cosmogónico que ofrece el «Gusano del dolor de muelas» –que forma parte de la presente recopilación (**32**). Sin embargo en su inmensa mayoría, y a poco que nos acerquemos a ellos, no son mas que simples cuentos piadosos, cuyos equivalentes los podemos encontrar en otros sistemas religiosos, entre los que se puede mencionar el cristianismo popular de nuestros días[54]. Expongamos un ejemplo significativo, cuya discusión resulta muy instructiva, que figura en una plegaria destinada a ayudar, durante el parto, a la parturienta[55]:

En el «agua» (que proviene) del acoplamiento,
Se formó el esqueleto (del niño que va a nacer):

---

[52] *Magie* (en *Reallexikon der Assyriologie*, VII), § 31.
[53] *Mythes et rites de Babylone*, p. 175 ss.
[54] Se pueden ver algunas referencias en el artículo y el pasaje citados en la nota 52.
[55] Publicado y estudiado por J. VAN DIJK en *Orientalia* 42 (1973), p. 502 ss.

El bebé se formó
Dentro de la carne musculosa (de su madre).
En (esta) agua de un mar peligroso
Y temible,
En (esta) agua de un mar insondable,
En la que los miembros del niño se encuentran bloqueados
Y cuyo fondo no puede hacer resplandecer
(ni siquiera) el ojo de Šamaš,
Marduk, *el hijo de* Éa, *distinguió (a este niño):*
Él se encargó de desatar los lazos
Que lo retenían;
Él le preparó el camino
Y abrió la ruta (de salida)...

El editor de este texto ha querido interpretarlo como «el mitologema del nacimiento del hombre que ha atravesado el Océano oscuro y probablemente infernal[56]», interpretación terriblemente hipotética e imprudente, por no decir fantástica, pues nadie ha oído hablar nunca, en Mesopotamia, de un «Océano infernal» que se relacione con *cada ser humano con anterioridad a su nacimiento*. Este relato, evidentemente, no tiene nada que ver con el «hombre» en general, sino con el niño que está a punto de nacer, *hic et nunc*, y cuya madre se encuentra en dificultades, pues, en otro caso, no tendría necesidad alguna de plegarias o de rituales. Su relato no se organiza alrededor de un «mitologema», de un plan típico del mito, sino mediante una *metáfora:* mientras que el niño sigue estando inmovilizado y retenido en el vientre de su madre, dentro de esa «agua», surgida del «agua del acoplamiento», dicho de otro modo, del esperma[57], todavía se encuentra, por tanto y como consecuencia de los riesgos que corre, *como* si estuviese inmerso en un mar peligroso, al que nadie puede acceder, ni siquiera el dios del Sol cuyos rayos iluminan todo el mundo humano, y, por ello, no puede ser socorrido. Sólo *Marduk* tiene este poder; este dios logra distinguir al niño en medio de las profundas tinieblas, lo ve y se dirige hacia él y, al igual que haría con una nave, lo libera de sus ataduras y le facilita la «navegación» hasta llegar a buen puerto, concediéndole una feliz salida. Al hablar así sobre este dios, patrono del procedimiento durante el que se recitaba esta historia, se ofrecía al mismo tiempo, a los interesados, confianza en sus capacidades auxiliadoras y se estimulaba al dios para que, mediante este procedimiento, fuese favorable y ejerciese sus poderes en beneficio de la parturienta que recurría a él –pero siempre desde la perspectiva del *hic et nunc,* lo que elimina cualquier valor universal como característica propia de este relato y toda vinculación del mismo con la mitología.

---

[56] *Loc. cit.,* p. 505.
[57] El esperma siempre se compara con las aguas vivas: **5**: 65 ss. **6**: 253 ss.; y XII, § 11.

13. Desde esta misma perspectiva debemos observar también gran cantidad de leyendas etiológicas que intentan explicar el origen sobrenatural de ciertos aspectos de la naturaleza o de la cultura, incluso de algunos muy concretos, pero que no llegan a ser tan importantes como para que, por dicha razón, haya que llegar a echar mano del mito o de la teología[58]. Más adelante se podrá leer un relato (**40**) en el que se explica el «origen de la azada» –apero de labranza indispensable para el trabajo agrícola que originalmente fue creado y fabricado, personalmente, por *Enlil*. Su inclusión dentro de la presente recopilación de mitos no se debe a este carácter «particular», desde nuestro punto de vista, sino por el hecho de que la «invención» de la azada no es más que el primer acto de una antropogonía en la que dicho instrumento desempeñó un papel muy destacado.

14. Ésta es la forma en que, *a fortiori*, debemos comprender estas piezas, en ocasiones impresionantes y que presentan una gran riqueza, que estamos acostumbrados a considerar como mitos, sin duda por pereza mental y por comodidad, pero que, evidentemente, no tienen otro propósito que narrar el destino de *un* individuo, ya sea éste el del hombre más famoso, y servir como ejemplo, pero que, en realidad, no tienen absolutamente nada que ver con la mitología, del mismo modo que tampoco guardan ningún tipo de relación con la teología todas aquellas leyendas o historias acerca de los santos más importantes que, sin embargo, pueden funcionar como modelos para los creyentes. Nadie, con un mínimo de sentido, defiende que sea un mito el relato, supuestamente narrado por Sargón el Grande[59] en su pseudo-autobiografía, según el cual la diosa *Ištar*, que estaba enamorada de él, le había concedido un reino semisecular. Precisamente por este motivo, en la presente recopilación no se ha incluido la *Epopeya de Gilgameš*, consagrada en exclusiva, tal como indica su título, a las aventuras gloriosas y sobrenaturales de dicho héroe y a lo largo de cuya narración se incluyen, en diversas ocasiones, algunos mitos auténticos: el del Diluvio (**49**), el de los amores de *Ištar* (**13**) que, en la presente obra, han sido extraídos de aquella; al igual que tampoco lo han sido los relatos conocidos como «mitos» de *Adapa*, por una parte, y de *Étana*, por otra[60]. Quienes

[58] No resulta preciso aclarar que, al igual que ocurre en todos aquellos casos en que se trata de asuntos humanos, complejos y muy diversos, en los que no resulta muy razonable pensar que se puedan llegar a obtener soluciones claras y aritméticas, muchas de las piezas aquí publicadas, u otras que no lo han sido, podrían haber llegado, consideradas desde un punto de vista concreto y particular, a ser incluidas dentro de la presente recopilación o, por el contrario, ser descartadas de la misma.

[59] Br. Lewis, *The Sargon Legend*, p. 25 ss.: 12 ss. Texto traducido por R. Labat en *Les Religions du Proche-Orient asiatique*, p. 308.

[60] La traducción francesa de estas piezas se puede consultar en las páginas 145 ss., 287 ss. y 115 ss. de la obra de R. Labat citada en la nota precedente. Una discusión sobre el respectivo carácter *legendario* de *Adapa* y de *Étana* se puede seguir en *Annuaire 1969-1970 de la IVe section de l'École pratique des Hautes Études*, pp. 108 y 115. Para *Adapa*, en particular, ver el final del artículo citado en la nota 31 de la presente obra.

caracterizan estos relatos como mitos olvidan, o no han llegado a comprender, su verdadero tema. Cada uno de ellos narra la historia sobrenatural de *un individuo: Adapa*, el primero de los grandes héroes civilizadores (**8**) que no llegó a acceder a la inmortalidad *personal* por muy poco; y *Étana*, el rey más antiguo, que acabó obteniendo un método infalible para obtener descendencia, mediante el que no sólo aseguró su propia descendencia sino también la perpetuación del poder real. Ninguno de ambos, al contrario de lo que obstinadamente se cree (y de manera muy especial con respecto al primero de ellos), es un prototipo del hombre en tanto que tal: lo que narra cada una de estas historias sólo concierne *exclusivamente a su protagonista* y, por tanto, no se encuadran dentro de la problemática y de las preocupaciones religiosas comunes ni forman parte de la mitología.

15. Todavía tenemos que realizar una última precisión de orden formal. Todas las representaciones y manifestaciones propias de la *ideología religiosa* se basan en la imaginación, en la invención, en una «invención calculada» que permitió que los antiguos mesopotámicos creasen un amplio panorama religioso del mundo en sus relaciones con lo sagrado. Cada pincelada de este amplio fresco es de orden mitológico o, dicho en otros términos, dicho fresco es el contenido o el resultado de un mito. Sin embargo muchos mitos no figuran de una forma explícita y diferenciada en nuestra documentación, porque ésta es incompleta, al menos en el estado actual de nuestros hallazgos y conocimientos, o porque estos mitos en cuestión nunca fueron puestos por escrito (ver VI, § 4) y sólo se transmitieron oralmente, habiendo sido conservados con ayuda de esa rica tradición oral a la que la tradición escrita nunca llegó a eliminar por completo, sino, tal como anteriormente hemos podido ver (§ 8 y III, § 8 s.), todo lo contrario. En ocasiones encontramos en nuestros textos ecos de dichos mitos (comp. XIV, § 20), alusiones a los mismos. Cuando estas alusiones son bastante abundantes, seguras, unívocas o convergentes, cuando hacen referencia a un mismo sector de la problemática religiosa, podemos llegar con bastante fortuna a reunirlas para llegar a hacernos una idea, más o menos vaga, de lo que a este respecto pensaron los antiguos habitantes de estas regiones. Éste es, por ejemplo, el caso de la mitología relacionada con la muerte (IV, § 21) o con el mal y sus remedios (IV, § 20), sobre la que sólo contamos con una serie de fragmentos dispersos pero compatibles, motivo por el que hemos sido capaces de llegar a reconstruir, si bien con bastantes lagunas, algunos fragmentos de su conjunto. El plan de nuestra obra no incluía la incorporación de este tipo de citas o de reconstrucciones debido a que no son de orden propiamente literario y a que, por el momento, sólo nos habíamos propuesto preocuparnos por la *literatura mitológica propiamente dicha*, en tanto que ejercicio y testimonio del pensamiento mitológico. Para entrar en un terreno tan particular, inusitado, lejano y, con frecuencia, crepuscular como es el de la ideología religiosa de un pueblo tan antiguo y distante de nosotros, ¿no

convenía mejor centrarse primero en lo que él mismo ha explicitado más, en las obras debidamente compuestas y suficientemente claras? Después no sólo se podrá completar, mejorar y criticar la presente recopilación, sino asimismo proceder a «recopilar los fragmentos» y a intentar recomponer los conjuntos[61].

[61] Habría que dedicarse a reunir, entre otras muchas, toda una mitología del Poder y de los «Poderes», mediante la recopilación de numerosos pasajes o de simples alusiones dispersas por múltiples lugares, como, por ejemplo y por hacer referencia sólo a la presente obra, las que aparecen en VII, § 24 ss.; VIII § 13; IX § 35 ss.; X § 22 ss., etc. Mme. CASSIN ha reconstruido, en su hermosa obra *La Splendeur divine*, toda una mitología de la Luz y de la Vida que, en última instancia, desemboca en una visión muy particular y mitológica de lo que nosotros llamaríamos ontología (*Annales*, enero-febrero 1973, p. 78 ss.).

VI. LA LITERATURA MITOLÓGICA

1. Desconocemos las razones que llevaron a los individuos letrados de este viejo país a escoger los mitos cuyos textos se leerán en las páginas posteriores, dándoles una forma literaria y privilegiándolos así sobre muchos otros. Con mucha frecuencia ignoramos los criterios en que se basó dicha selección y podemos apostar que nunca llegaremos a saber gran cosa al respecto –dejando a un lado, evidentemente, aquellos casos en que se aprecia una intención litúrgica (como sucede en **3**, **4**, etc.), utilitaria (**32** ss.) o apologética (**50**).

2. La realidad es que en esta región, desde una época muy temprana, se empezó a manifestar una preocupación por la escritura y la literatura: el corpus literario más antiguo que se ha descubierto en ella, en Fâra-Abû Ṣalâbîḫ, se fecha alrededor del 2600 a.C., datación que hace muy posible que no haya contado con ningún precedente[62]. Este corpus comprende, además de fragmentos lexicográficos (alrededor de cien), una veintena de fórmulas de exorcismo, otros tantos fragmentos relacionados con himnos religiosos y, entre los restantes textos literarios (cerca de trescientos, además de múltiples fragmentos, entre los que se encuentran dos magníficas piezas gnómicas sobre las que más adelante, § 3, hablaremos), algunos mitos, muy pocos, menos de cinco, que, al menos, han sido identificados como relatos de intervenciones divinas[63]. En el momento actual resulta quimérico querer descifrar y, aún en mayor medida, comprender estos textos, dado su estado de conservación, generalmente penoso, y el de su escritura que en esta época todavía no estaba bien establecida ni había logrado liberarse de su condición original de simple memorandum, utilizado como mecanismo para recordar pero no para aprender. Estos mismos motivos, además de otros, se pueden aplicar a algunas de las tablillas de contenido mitológico, de época dos o tres siglos posterior, que se descubrieron entre los ricos archivos de Ebla[64]. En una fecha próxima al último tercio del III milenio comienza a mejorar nuestra capacidad de penetración y de

---

[62] R. D. BIGGS, *Inscriptions from Tell Abū Ṣalābīkh*. El inventario se puede consultar en las páginas 79 ss.

[63] Posiblemente el n.º 235 ss. (?) del inventario en cuestión y, sobre todo, el 283 que parece centrarse en *Ašnan* (VII, § 12). Ver tambien p. 81 y n. 59 del *Journal of Cuneiform Studies* 20 (1966) (R. D. BIGGS) y p. 45 del artículo de M. CIVIL, «Enlil and Ninlil: The Marriage of Sud», en *Journal of the American Oriental Society* 103, 1 (1983).

[64] G. PETTINATO, *The Archives of Ebla*, pp. 238, 258 ss.

comprensión de los escasos textos mitológicos y del resto de los textos literarios cuyo manuscrito remonta a esta época; si bien todavía no se pueden llegar a traducir o a comprender de forma íntegra[65]. Estos textos, por otra parte y dicho sea entre paréntesis, pueden ser simplemente copias, más o menos fieles o transformadas, de originales más antiguos. Sabemos con total seguridad que en época de Sargón el Grande se inició un período de intensa actividad intelectual y literaria (II, § 9): a la hija del rey, la sacerdotisa Enḫeduanna (III, § 7; IX, § 10), se la considera responsable de la composición de cierta cantidad de poemas, himnos especialmente, e incluso se le atribuye la autoría de la *Victoria de Innana sobre el Ebiḫ*/**10**, cuyos manuscritos conservados (alrededor de treinta) no son anteriores al primer tercio del II milenio. Casi toda la literatura mitológica en lengua sumeria se encuentra también en esta misma situación (II, § 8), tal como se verá en la mayoría de las obras publicadas en esta recopilación. Ahora bien, una cantidad considerable de ellas (como, por ejemplo, sucede, básicamente, con el *Lugal.e*/**20** y el *An.gim*/**21**, por un lado, y, por otro, con fragmentos como los de *Enki y Ninḫursag*/**5** o *Enki encargado de ordenar y organizar el mundo*/**6**, por no mencionar la *Visita de Nanna-Su'en a Nippur*/**3**) remontan, como muy tarde, a fines del III milenio.

3. Así pues, en la actualidad resulta prácticamente imposible intentar escribir una historia de la literatura mesopotámica en general y de la literatura mitológica en particular. Con la excepción de algunas pocas piezas que presentan una datación clara (como ocurre con el *Poema de Agušaya*/**9** que explícitamente afirma ser de época de Ḫammurabi, 1792-1750) o que se pueden llegar a datar con ayuda de conjeturas serias (como, por ejemplo, el *Poema de la Creación*/**50**, el de *Erra*/**51** o incluso, si bien cien años después, el de *Atraḫasîs*/**45**, o en la medida en que Gudea, hacia el 2200, aparece mencionado en el *Lugal.e*/**20** –cfr. X, § 2), el resto de los documentos nos resulta bastante sorprendente, al menos en su aspecto actual. Entre cualquier manuscrito y la obra cuyo texto nos ofrece dicha tablilla se percibe, casi de manera constante, la presencia de un hiato cronológico más o menos amplio. En ocasiones es el propio copista quien en su colofón nos indica que, para su labor, ha reproducido o utilizado «testimonios (más) antiguos», pero nunca precisa la época de los mismos ni señala la diferencia cronológica que existe entre su texto y el modelo utilizado. Si pensamos que una obra gnómica como las *Instrucciones de Šuruppak a su hijo,* conocida gracias a una versión acadia de fines del II milenio y que está muy documentada en el primer tercio de dicho milenio (por medio de, aproximadamente, cincuenta testimonios de origen sumerio), ha sido

[65] Éste es, fundamentalmente, el caso del texto arcaico publicado por G. A. BARTON, citado anteriormente (I, § 5, nota 3), y en el que A. FALKENSTEIN había creído reconocer un «mito» (*Zeitschrift für Assyriologie* 55, [1963], p. 16 ss.), pero que todavía nadie, hasta donde sabemos, ha llegado a compender de forma válida.

parcialmente descubierta entre el corpus de Fâra-Abû Ṣalâbîḫ datable hacia el 2600[66], tenemos que rechazar, a no ser que contemos con sólidos argumentos a favor, cualquier intento de datación definitivo de la composición y de la primera redacción de un mito o de un poema. Incluso la versión acadia de *Ištar en los Infiernos*/**18**, cuyos manuscritos no son anteriores a inicios del I milenio, conserva ciertas características arcaicas ausentes de la versión sumeria (*Inanna en los Infiernos*/**14**: IX, § 55), la cual, sin embargo, es más completa y cuyos testimonios son, como mínimo, mil años más antiguos. Así pues, la traducción o adaptación de una obra del sumerio al acadio no garantiza en absoluto que la versión «reciente» sea en toda su integridad verdaderamente posterior.

Estas consideraciones generales pueden autorizar, en realidad, la realización de algunas conjeturas válidas, pero son muy vagas y siempre implican la presencia de cierta movilidad, de cierta imprecisión, en las conclusiones que de ellas se derivan. Así, por ejemplo, resulta bastante evidente, *positis ponendis,* y salvo ciertas posibles excepciones (como sería el caso de *Enki* y *Ninmaḫ*/**7**: VIII, § 20), que los mitos escritos en sumerio son, muy probablemente, anteriores a los compuestos en acadio. No obstante, este tipo de deducción tampoco hace avanzar mucho nuestro conocimiento. La evolución de la lengua y del estilo de estos dos idiomas es, con frecuencia, demasiado delicada como para que podamos llegar a apreciarla con detalle. Además, existe la posibilidad de que los copistas hayan adaptado el texto que tenían que transcribir a los hábitos ortográficos, gramaticales, lexicográficos e incluso estilísticos de su época, del mismo modo que, en la actualidad, se edita a Rabelais de acuerdo con el francés moderno (cuando no se le traduce al francés contemporáneo). La evolución de las ideas, y en particular de las ideas religiosas, debería haber dejado su impronta en estos textos pero, a pesar de que podemos llegar a realizar ciertas conjeturas acerca del origen de ciertos mitos que se nos aparecen, en su presentación de los dioses y en los comportamientos que a éstos se les adscriben (como es el caso de *Enlil y Ninlil*/**1** o *Enki y Ninḫursag*/**5**), como especialmente crudos o «primitivos» o a nuestra tendencia a considerar como arcaicos a ciertos mitos que presentan rasgos fabulosos u oscuros (como, por ejemplo, *Inanna y Bilulu*/**19**), las valoraciones que sobre ellos podemos llegar a realizar siempre son bastante dudosas e imprecisas. Tampoco se puede recurrir, con esta finalidad, a la documentación iconográfica, en especial la rica colección de escenas grabadas en los cilindros que se utilizaban como sellos (III, § 3), cuyo significado resulta prácticamente imposible de llegar a conocer con exactitud y, aún en mayor medida, llegar a identificar con total seguridad la pertenencia de la escena a un tema mitológico concreto –motivo por el que, en ningún momento de esta obra, hemos recurrido a dicha documentación. Lo

---

[66] B. ALSTER, *The Instructions of Šuruppak.*

mismo se puede afirmar acerca de ciertos acontecimientos derivados de condiciones históricas concretas que, en ocasiones, se intuyen tras algunos relatos. Es posible –y nótese que decimos que *es posible*– que, por ejemplo, en algunos mitos se refleje una victoria militar importante sobre los montañeses del este y del nordeste, como en el *Lugal.e*/**20**; o como en ese otro mito (**10**) que conmemoraba la conquista del Ebiḫ, quizá por Sargón el Grande o por sus descendientes. Sin embargo, de estas precisiones no se llega a extraer ninguna otra conclusión segura y definitiva, además de la constatación de que estas obras son posteriores a dichos acontecimientos que, por su parte, son, en mayor o menor medida, datables, pero que todavía dejan abiertos muchos interrogantes, como, por ejemplo, llegar a constatar el momento concreto posterior a que hubiesen ocurrido dichos acontecimientos o llegar a determinar quién los compuso y por qué motivos. Dejando a un lado algunos casos excepcionales, sólo contamos, a este respecto, con ciertos hechos seguros, si bien no se trata de hechos puntuales, sobre las tres grandes piezas escritas en acadio, el *Atraḫasîs*/**45**, el *Enûma eliš*/**50** y el *Erra*/**51**, que sabemos que se escalonan en torno al 1700 y al 850.

4. Es preferible que, por el momento, en esta obra, al igual que en cualquier otro trabajo serio y que, al mismo tiempo, resulte fácilmente comprensible para todo el mundo, no sólo renunciemos a la realización de una historia de la literatura mitológica (por no hablar ya de una historia de la mitología en sentido estricto) en Mesopotamia, sino también a un simple ordenamiento cronológico de los documentos que la constituyen. Las tres obras mencionadas con anterioridad[67] son las únicas que han recibido un trato diferente dentro de nuestro estudio, al haber procedido, como consecuencia de su lengua y, sobre todo, por su visión de los acontecimientos y su presentación de los mismos, a ubicarlas cronológicamente (XIII-XV), tras haber tratado el restante e indatable material mitológico. Para las demás cuarenta y tres obras que se estudian en esta recopilación hemos renunciado a tratar por separado, y con posterioridad, las obras escritas en acadio debido, en parte, a la desconfianza que provocan algunas situaciones ambiguas (como la anteriormente mencionada, § 3, acerca de *Inanna/Ištar en los Infiernos*/**14** y **18**) y, sobre todo, por que, tal como ya habíamos anunciado, decidimos dejar a un lado el cambio de *lengua* que se produjo en esta región y hacer más hincapié en la *continuidad* de su *pensamiento* mitológico y de su literatura que, desgraciadamente, nos hemos acostumbrado a dividir, explícita o implícitamente, entre los «sumerios» y sus «sucesores» semitas, como si tal dicotomía fuese posible. Tras haber comprobado que todas las formas en que podíamos organizar nuestro material eran excesivamente artificiales, imperfectas y criticables, y teniendo en cuenta la imposibilidad de proceder a una ordenación cronológica del mismo, optamos

[67] Junto con las narraciones del Diluvio (**46-49**) que, en su conjunto, parecen depender, en mayor o menor medida, de **45** (XIII, §§ 6 ss. y 23 ss.).

por el ordenamiento que, desde nuestro punto de vista, resultaba menos comprometido.

5. Así pues, las narraciones mitológicas, tanto en lengua sumeria como acadia, que se recogen en la primera mitad de nuestra recopilación se organizan bajo el nombre de las divinidades que las protagonizan: se reúnen, así, cuatro mitos dedicados a *Enlil* (VII), otros cuatro a *Enki/Éa* (VIII), once a *Inanna/Ištar* (IX), cinco a *Ninurta*. En otro capítulo (XI), se recopilan tres relatos protagonizados por otras divinidades diferentes de menor prestigio, evidentemente desde el punto de vista mitológico, que los dioses anteriormente mencionados. A pesar de lo anteriormente afirmado, esta distribución tampoco es irreprochable, pues *Inanna y Enki*/**11**, por ejemplo, también podría figurar en el capítulo dedicado a *Enki*. Pero, dado que había que optar por una distribución de los materiales u otra, hemos escogido la que aquí aparece. Esta organización tiene, al menos, la ventaja de destacar hasta qué punto la mitología literaria parece haberse centrado en un pequeño grupo de «primeras figuras» divinas, entre las que no figuran todos los grandes dioses: ni una sola de estas obras (si excluimos **29**) tiene como protagonista a *An/Anu*. Es cierto que esta divinidad, al igual que muchos otros dioses y diosas de todo tipo y rango, aparecen con frecuencia en muchas obras, llegando todos ellos a intervenir con sus propiedades, poderes y prerrogativas prácticamente en todas ellas: *Nanna/Sîn-Su'en, Utu/Šamaš, Iškur/Adad, Aruru* y la Diosa-madre (IV, § 10)..., al igual que los paredros de los grandes dioses, como *Nimlil* o *Damkina*, sin hablar de algunas divinidades menores, como la del Fuego, *Gibil*, o los «asistentes» de los dioses de nivel superior *(Kaka, Kalkal, Nusku, Ninšubur, Namtar, Išum...)* y sus apoderados, los responsables de diferentes distritos concretos del universo. Ninguno de ellos, sin embargo, ocupa un papel central dentro de un mito propio. Este hecho quizá se deba a una simple cuestión de suerte y es posible que todavía no hayamos descubierto las piezas protagonizadas por ellos. Así, por ejemplo, un documento paleobabilonio, recientemente publicado y demasiado fragmentario y oscuro como para introducirlo entre esta documentación, parece sugerir que sus protagonistas son, por una parte, *Sîn* y, por otra, *Girru/Gibil*[68] (el dios del Fuego). Si bien y tras más de un siglo de investigación, desarrollada tanto sobre territorio iraquí como en los museos, la estadística podría tener algo que decir a este respecto, resulta conveniente no tomar partido acerca de este asunto que abre paso a un cierto número de cuestiones para las que, por el momento y hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, nadie puede ofrecer respuestas sensatas y convincentes.

A diferencia de lo que ocurre con la mitología del mal, de la muerte o de la otra vida (IV, §§ 20, 21) que se nos aparecen de una forma muy difusa, estando constituidas por alusiones muy escasas y fragmen-

---

[68] Publicado por W. H. Ph. Römer en el trabajo citado en I, § 5, nota 3.

tarias (V, § 15 y nota 18), los escritores mesopotámicos nos han dejado todo un corpus literario relativo a la mitología de sus orígenes. Por este motivo creímos conveniente reagrupar todo este material en un capítulo aparte (XIII). Clasificamos estas piezas, de acuerdo con una serie de criterios personales y sin otro rigor que la propia naturaleza de las mismas, en *teogonías*, *cosmogonías y antropogonías*, introduciendo, además, bajo este último epígrafe dos o tres mitos (**41-44**) relativos al nacimiento de ciertos fenómenos culturales muy destacados y universalmente válidos, saliéndonos así de los límites impuestos por el campo de la naturaleza. Algunos de los relatos traducidos en este capítulo constituyen por sí mismos e independientemente auténticas obras literarias. Tal es el caso, por ejemplo, de la *Teogonía de Dunnu*/**28** y del *Relato bilingüe de la creación del hombre*/**39**. La mayoría, en cambio, no presenta esta cualidad ni esta autonomía, como si, con la excepción del *Atraḫasîs*/**45** y del *Poema de la Creación*/**50**, nunca se hubiese deseado llegar a poner por escrito todo aquel conjunto de reflexiones, posiblemente muy antiguo y abundante, que se relacionaba con el problema de la «génesis», como si se hubiese preferido abandonar estos temas a la tradición oral. Cuando estas cuestiones aparecen en la literatura es, en la mayor parte de las ocasiones, por pura casualidad, como un simple complemento a otras obras. Así sucede, por ejemplo, en los prólogos, destinados a presentar, como surgidos de una creación y, por tanto, como *prototipos*, a los héroes de estos torneos literarios, o «tensones», por los que tanta debilidad se sentía en esta región y que, con el pretexto de enfrentar a dos campeones cuyas características eran previamente especificadas, constituían auténticos análisis de gran valor cultural[69], tal como sucede con *El Árbol y la Caña*/**30**, *El Verano y el Invierno*/**31**, *Los Dos Insectos*/**37**, *Los Cereales y el Ganado Menor*/**41** o *El Pájaro y el Pez*/**43**. El prólogo del gran *Tratado de Astrología*/**36** recuerda, haciendo referencia a un espíritu de este mismo tipo, el origen de los astros que sirven para realizar los presagios. Estas exposiciones cosmológicas aparecen, en otras ocasiones, al inicio de una de las leyendas del ciclo sumerio de *Gilgameš* (**29**) o en algún ritual litúrgico (*El papel de Enki en la Creación*/**34**, *La Plegaria para la construcción de un templo*/**35**, *Marduk, creador del mundo*/**38**) o de exorcismo (*El Gusano del dolor de muelas*/**32**, *El Río creador*/**33**). Se trata de fragmentos, en cierto sentido, adicionales que carecen del acabado y de la amplitud de los verdaderos fragmentos estructurados; una de ellas (**33**) se limita, de hecho, a dos simples frases. Sin embargo hemos optado por introducirlas aquí, en medio de otras obras mucho más desarrolladas, explícitas y complejas, pues, a pesar de su carácter inacabado y más sugestivo que expresivo, cada una de ellas aporta elementos útiles para completar el corpus, más propiamente literario, de toda esa importante mitología relacionada con los orígenes.

---

[69] Ver *Mésopotamie*, p. 46 ss.

Con el objeto de ceñirnos lo más posible, y en la medida en que nos lo permitía el material con el que trabajamos, a nuestra preocupación histórica fundamental, centrada básicamente en la evolución y en la transformación cultural, hemos incluido un breve capítulo final (XVI) en el que se ofrece una idea del tratamiento dado a la mitología con posterioridad a la composición de la última gran obra inspirada, verdaderamente, en el país, en el momento en que, con toda verosimilitud, no sólo se había secado para siempre la fuente de invención de los mitos o de su elaboración literaria, sino que también se había paralizado la capacidad para llegar a retomarlos y combinarlos, para modelarlos y darles una nueva disposición. La brevedad de dicho capítulo se debe a que, de haber sido muy extenso y detallado, tal como merece el problema que en él se trata, habría podido llegar a desalentar, incluso, a nuestros lectores no profesionales más pacientes.

6. En previsión de males y para no abarcar demasiado, hemos dejado de lado, entre otros aspectos externos al proyecto de esta obra, todo lo relacionado con la *forma* propiamente literaria que, de hecho, hubiese sido característica de una historia de la literatura, planteamiento que queda muy alejado de mis capacidades y de mis gustos personales. No obstante, el lector podrá llegar a apreciar la riqueza expresiva desplegada en estas obras a través de sus traducciones, fieles, según nuestro deseo, al contenido y al tono de cada una de ellas (ver I, § 6). Estas obras se mueven entre el tono ligero y vivo típico del cuento familiar (**2**, **7**, **12**), el lirismo desencadenado (**6**) y, en ocasiones, lleno, también, de emoción (**16** y **17**), el drama, perfectamente construido y manejado (**14**, **18**), la epopeya grandiosa que, al mismo tiempo, es vehemente y salvaje, sublime y gloriosa (**20**), el relato ingenuo y fresco (**25**), la exposición escueta y casi doctrinal (**38**), o la síntesis extensa e imponente (**45**), el fresco apologético y teológicamente riguroso, hábil y solemne (**50**), la diatriba vigorosa y potente (**51**). Hay, así, tonos para todos los gustos. A medida que el lector vaya profundizando en el conocimiento de estos documentos, tan novedosos para nuestros ojos y procedentes de un mundo tan lejano, podrá, al menos, llegar a hacerse una idea inicial de la riqueza y complejidad del pensamiento y de la expresión que se manifiesta en ellos, a pesar de que el modo de escribir y el gusto de sus creadores siempre nos resulta un poco distante, frío, erudito, carente de calor, propio de una civilización a la que, de acuerdo con nuestras preferencias y puntos de vista, cuesta bastante trabajo reconocerle el don de la palabra, la fuerza de la imagen o la magnificencia estilística[70].

7. Estos mitos son difíciles de comprender como simples *relatos*, pues fueron pensados, compuestos y escritos hace tres milenios o más y sus autores, sus personajes, las formas de vida que en ellos se narran, así como la sensibilidad y la comprensión de las cosas y situaciones que en ellos se manifiesta, se encuentran a una inmensa distancia de nuestro

---

[70] *Mésopotamie*, p. 13 ss.

mundo. Además, estos *mitos* todavía nos son más difíciles de llegar a comprender como tales porque su *narración* sirve como soporte para una *explicación* y desemboca en un sistema de representaciones que se nos presenta como algo todavía más lejano, impreciso y brumoso (V, §10). Es preciso, por tanto, que intentemos dilucidarlos de la mejor manera posible, tanto en su trama narrativa como en su alcance hermenéutico.

Por lo que respecta al primero de estos dos aspectos, consideramos que lo más oportuno era ofrecer una traducción clara de dichos textos, con un buen uso idiomático de nuestra lengua y que estuviese al alcance de todo el mundo[71]. Por este motivo nos vimos obligados a realizar algunos cambios con relación a los originales y a añadir algunas palabras o partículas que nos resultaban útiles o indispensables (I, § 6), en vez de sobrecargar cada verso con doctas y abrumadoras notas. La comprensión del encadenamiento del relato creemos que se ve facilitada gracias a la introducción, por nuestra parte, de subtítulos fuera de texto que aclaran los cambios que tienen lugar dentro de la narración. En lo que respecta a la presentación poética –pues casi todos los textos que aquí se recopilan son poemas–, el escaso conocimiento que actualmente existe acerca de las leyes prosódicas, métricas y estróficas sumerias (que llega hasta el punto de no comprender ni siquiera las explicaciones que, en ocasiones, nos ofrecen los propios textos a este respecto, ver III, § 10, nota 8), nos llevó a intervenir *motu proprio,* y, por ello, consideramos que lo más acertado era contentarse con reproducir la presentación de los originales, si bien, y por imperativos tipográficos, tuvimos que proceder a la división de los versos excesivamente extensos. La prosodia acadia (como la del hebreo bíblico, por ejemplo) se rige por un ritmo determinado y regular de tiempos fuertes, o, dicho de otro modo, de sílabas pronunciadas con mayor carga de voz, entre las que se intercala una cantidad variable de tiempos débiles. En las traducciones hemos intentado ser lo más fieles posibles a esta práctica prosódica, llegando, incluso, a descomponer, en ocasiones, algunos versos que erróneamente, los copistas habían sobrecargado o alargado. Sólo en unas pocas tablillas (**9**, **45**, **50**) los copistas llegaron a aislar con exactitud los hemistiquios –cuya disposición hemos seguido con sumo cuidado–. Todo lo que no tiene que ver con esta presentación básica, como, por ejemplo, aquellos aspectos relacionados con la disposición estrófica de los versos, resulta todavía demasiado incierto como para que osemos inmiscuirnos en dicha cuestión. Así pues, resulta preciso reconocer que las traducciones que aquí se ofrecen carecen, forzosamente, de todo este tipo de aspectos que caracterizaban al «mensaje» original.

---

[71] Nuestro planteamiento va a contracorriente de esa práctica, por desgracia, todavía muy difundida que subordina la traducción a las exigencias de la lengua traducida, con lo que aquélla se llega a convertir en una especie de pesado galimatías, sólo comprensible –y soportable– para aquellas personas que conocen el original y que deja pasmados o pensativos al resto de los lectores.

8. Además de ofrecer los textos traducidos, también había que intentar comprender el valor, el alcance de cada obra dentro del plano propiamente mitológico: todo aquello que subyace a ella, los motivos por los que se elaboró, lo que ella tenía que justificar o qué se intentaba hacer llegar a comprender a través de ella dentro del campo propio de las representaciones religiosas; e incluso, y en caso de que se pueda llegar a entrever, conocer los elementos utilizados para su realización o adaptación. La comprensión de todos estos factores es bastante difícil de lograr, pues, como ya hemos apuntado (V, § 10), la inmensa mayoría de estas «invenciones calculadas», profundamente enraizadas en la visión del mundo y en la sensibilidad y en la vida cotidiana de sus fieles, suelen hacer referencia a varios planos de lectura. Esta indispensable exégesis, limitada a aquellos aspectos más básicos y elementales y desprovista, en la medida de lo posible, de todo aparente exceso filológico y erudito, se realiza en los párrafos que, a modo de comentario, siguen a cada uno de los documentos; en dichos comentarios hemos intentado no rebasar los límites impuestos por la verosimilitud histórica y, así, hemos procurado, principalmente, no caer en la formulación de hipótesis de tipo psicológico, sociológico o antropológico, entre otras, por las que tanta afición se siente en la actualidad y a las que nada, tanto dentro de los textos como de su propio contexto, nos obligaba a recurrir, por no hablar ya de la frecuente ridiculez que intrínsecamente conlleva este tipo de planteamientos.

9. El exégeta ideal de estos textos habría sido el «autor» de cada uno de ellos o, al menos, alguno de sus contemporáneos que estuviese lo suficientemente versado en el campo del saber religioso como en el resto de los ámbitos del saber de la época –uno de esos antiguos eruditos mesopotámicos cuya silueta se deja entrever, en más de una ocasión, tras algunos de los párrafos de estas obras–. A falta de estos individuos, recurrir a un asiriólogo supone, evidentemente, un mal menor, pues éste es el único experto que, durante largos años, se ha venido impregnando de los secretos y de las sutilezas de la escritura en que fueron transcritas estas piezas, de su lengua y de los matices de ésta, de su «lógica», con frecuencia tan particular y desconcertante con respecto a la nuestra, y de todo ese mundo de recuerdos, alusiones, preocupaciones y pensamientos en los que dichas obras hunden sus raíces. En la medida en que el verdadero propósito de la historia no es recuperar el pasado tal como *nosotros* lo apreciamos y sentimos, sino tal como lo vivían y lo contemplaban *aquellas personas para las que éste era su presente,* estamos obligados a recurrir a los únicos intérpretes válidos de esta lengua, de esta historia y de esta cultura que tan extrañas y complejas parecen a los historiadores que, por necesidad profesional, han intentado trascender más allá de sí mismos y meterse en la piel de estos antiguos antepasados con la finalidad de frecuentarlos y familiarizarse con ellos del mejor modo posible.

Por lo que respecta a esta labor, resulta evidente que el trabajo que pueda llegar a desarrollar, dejando sus méritos a un lado, cualquier

asiriólogo, hasta el mejor de todos ellos –en caso de que exista–, siempre distará mucho de lo que fue la realidad y se verá superado por su tarea, excesivamente ardua, ascética e impracticable, al igual que lo es el esfuerzo de transferencia que hemos definido anteriormente. Además, también sabemos que, aunque el objeto de la historia siempre es, en tanto que tal, inmutable (los documentos son lo que son y nunca cambian; como mucho se pueden enriquecer y completar con ayuda de los nuevos hallazgos), la perspectiva desde la que la aborda cada historiador deriva, obligatoriamente, de su personalidad, su formación, su propia problemática, su capacidad de penetración, su sensibilidad y su «filosofía» personal, lo que –aunque se sea profesionalmente irreprochable– tiñe su mirada de cierto particularismo, si no de parcialidad, y, por tanto, de imperfección e incertidumbre y multiplica las historias en la misma proporción que el número de historiadores que las escriben. Éste es un peligro muy extendido y que hay que correr, pues, se quiera o no, el historiador especializado y competente, el asiriólogo en este caso, sigue siendo «el mal menor», el único profesional que acumula, en su persona, la mayor cantidad de posibilidades de llegar a alcanzar la verdad –y téngase en cuenta que no hablamos de ese ideal quimérico que es creer que se puede llegar a alcanzar la verdad total– que narran estos venerables documentos y, entre otros, los mitos.

10. En la presente obra intentamos, por tanto, abordar estos documentos desde el simple punto de vista de un historiador, de un asiriólogo. En la actualidad hemos visto aparecer algunos adivinos, más o menos sobrios, universalmente acogidos y aclamados, cada uno de los cuales ha proclamado personalmente o a través de sus seguidores, discípulos o adalides, entre otras maravillas, su propio «método de interpretación de los mitos». Este tipo de exégesis, destiladas, por lo general, a partir de un conjunto particular de mitos, tanto orales como escritos, y deducidas a partir de los microcosmos en que aquéllos hunden sus raíces, sólo pretende, en principio, aplicarse única y exclusivamente a ellos, principio al que nadie tiene nada que objetar. Aunque estas explicaciones parten, de manera totalmente natural, de una plataforma cultural concreta, a sus defensores, en cambio, les gusta hacer extensivas sus conclusiones a *toda* mitología e incluso a toda *la* mitología, sin llegar a darse cuenta del catastrófico error de apreciación en que caen al dar este paso, pues la tierra está llena de muchas más cosas que aquellas que nuestra filosofía puede llegar a imaginar.

Nos pareció una imprudencia recurrir, para nuestra labor, a cualquiera de estos «métodos», a partir de la consideración, bastante indulgente, de que era más válido que los demás. Todos estos métodos han sido elaborados por autores contemporáneos que, por desgracia, carecían, en su inmensa mayoría, de todo sentido histórico y que, evidentemente, nunca se llegaron a plantear si sus deducciones en realidad podían llegar a concordar con una mentalidad, una problemática y una óptica tan distantes de la nuestra como la de nuestros más antiguos

predecesores. No podemos estar seguros de que los problemas psicológicos que atormentaban su «consciente», su «inconsciente» y su «subconsciente», por no mencionar nada más, fuesen los mismos que los nuestros, o que su ánimo siguiese nuestros mismos parámetros psicológicos. Para llegar a realizar esta afirmación hay que estar muy seguro de sí mismo, ser muy soberbio y, sobre todo, muy ingenuo. Desde el momento en que resulta imposible llegar a establecer este punto de partida, consideramos mucho más acertado limitar nuestra labor a la realización de un análisis y de un esfuerzo de profundización puramente históricos, centrados, principalmente, en un profundo estudio de los documentos, del sentido de sus palabras, de sus frases, imágenes e ideas, y no desde nuestra propia óptica sino desde la de los antiguos autores y lectores de dichos textos, del mejor modo que seamos capaces de llegar a descubrirla y comprenderla, mediante una mayor familiaridad con ellos y con el conocimiento más amplio, detallado y básico posible de los materiales llegados hasta nosotros.

Este procedimiento es austero, paciente, arduo y, en suma, tímido y, con toda seguridad, resulta mucho menos embriagador y glorioso que el recurso a un léxico florido y adornado que, en ocasiones, recurre a palabras extrañas y de una sonoridad bastante bárbara para evocar ideas brillantes y juicios inapelables. Sin embargo, se quiera o no, todo aquello que se escapa a estos métodos de interpretación de los mitos implica, por la propia naturaleza de las cosas, cierto peligro de caer en considerables equivocaciones. Ya porque de este modo se intenta aplicar una serie de esquemas quintaesenciados a unas mentalidades muy distantes de la nuestra, como si se tratase de unos modelos geométricos en los que un nuevo Procrustes quisiese introducir, por la fuerza, a todos los seres vivos y bulliciosos. O porque se supone que la inteligencia y el corazón de los seres humanos siempre ha sido idéntico, tanto en todos los lugares como en todos sus aspectos, y no sólo en lo que se refiere a su naturaleza, sino también en sus condicionamientos, en su funcionamiento y en sus productos –como si, en cierto sentido y en nombre de este mismo principio, se decidiese que todas las lenguas del mundo, a pesar de sus distintos fonemas, vocablos y giros, viesen, descompusiesen y expresasen la realidad de una manera idéntica.

VII. ENLIL EL GRANDE

1. Los dos primeros relatos protagonizados por este personaje divino tratan sobre su «matrimonio» con la diosa que constantemente se le asignó como compañera y que le era hasta tal punto inseparable que llevaba su nombre en femenino: *Nin.lîl* («Señora del Aire»; del mismo modo que *En.lîl* significa «Señor del Aire», entendido éste último en el sentido de nuestra atmósfera, el espacio situado «entre la Tierra y el Cielo»: IV, §§ 7 y10). Cada uno de estos dos relatos –narraciones de una situación trivial desde el punto de vista del pensamiento mitológico– presenta sin embargo una versión diferente e incluso incompatible de dichos esponsales.

1. ENLIL Y NINLIL

2. Este documento sumerio, de extensión bastante breve (154 líneas) y que se conserva prácticamente íntegro, se conoce gracias a una veintena de manuscritos fragmentarios descubiertos en Nippur, casi todos ellos datan de época paleobabilonia, con excepción de uno o dos que aproximadamente son un milenio más recientes y en los que se conservan restos de un traducción interlinear en acadio. S. N. KRAMER, a quien se debe el descubrimiento y restauración de este relato, ofreció una primera aproximación al contenido del mismo en 1944, dentro de su obra *Sumerian Mythology* (pp. 43-47). H. BEHRENS lo editó, en 1978, en *Enlil und Ninlil* (obra sobre la que merece la pena leer la recensión crítica realizada por J. S. COOPER en *Journal of Cuneiform Studies* 32, 2 [1980], p. 172).

El escenario y los personajes

¡Ésta es la ciudad que habitamos!
Vivimos en la ciudad de Nippur
¡Moramos en la ciudad cubierta de palmeras!
¡Aquí está su claro curso de agua, el «Canal de las Damas» (?);
Éste es su muelle, el «Puerto del vino»;
Y éste es su embarcadero, el «Muelle de atraque» (?);
Éste es su manantial de agua dulce, el «Pozo melifluo»;
He aquí su brillante vía fluvial, el «Canal principesco»;

*¡Y sus tierras de cultivo, «Cincuenta-*sar[72] *la rodean por todas partes»!*
¡He aquí al joven y gallardo Enlil;
Y a la Jovencita Ninlil;
Y a la Anciana Nunbaršegunu!

Ninlil es advertida por su madre

Un día, la Jovencita recibe los consejos de su Madre y generadora—
Nunbaršegunu *advierte a* Ninlil:
«Jovencita, ¡nunca te bañes en el claro curso de agua,
En el límpido curso de agua!
¡Ni pasees nunca, Ninlil, *por el Canal principesco!*
¡El señor de brillante mirada, de mirada resplandeciente,
Se fijaría en ti!
¡El Gran monte, el venerable Enlil, *de brillante mirada*
Se fijaría en ti!
¡El Pastor..., de brillante mirada, que determina los destinos,
Se fijaría en ti:
Te penetraría, te besaría;
Alegremente te preñaría con la voluptuosa simiente
Que iba a dejar en tu interior (?)!»
¡Cuán sabias eran las palabras de estas advertencias!

Enlil se enamora de *Ninlil*, pero ésta lo rechaza

Ninlil, *sin embargo, ¡se bañó en el claro curso de agua,*
En el límpido curso de agua,
Y paseó por el Canal principesco!
¡Y el señor de brillante mirada, de mirada resplandeciente
Posó sus ojos en ella!
¡[El Gran mo]nte, el venerable Enlil, *de brillante mirada,*
Posó sus ojos en ella!
¡[El Pastor]... que determina los destinos de brillante mirada,
Posó sus ojos en ella!
«¡Deseo penetrarte!», le decía el señor.
Pero ella se negaba.
¡Deseo besarte!», le declaraba Enlil.
Pero ella se negaba.
«¡Mi vagina (decía ella) todavía es demasiado estrecha:
No la puedo dilatar!

[72] El sar —en sumerio «(arriate de) jardín»— equivalía, aproximadamente, a 36 m^2. Se consideraba, así pues, que cada habitante de Nippur nunca había tenido menos de veinte áreas dentro del territorio en torno a la ciudad dedicado al cultivo de frutas y verduras.

¡Mis labios son demasiado pequeños: no sabría besar!
¡Si mi madre se enterase me castigaría;
Si mi padre se enterase me rechazaría;
Y mis compañeras [se burlarían de mí (?)]!»

El primer encuentro junto al río y su fruto

Enlil *se dirige, entonces, a su paje,* Nuska:
«¡Nuska, *paje mío!» – «¡Sí, señor, a tus órdenes!»*
«¡Mi Arquitecto del Ekur»!» – «¡Sí, señor, a tus órdenes!»
– «¡A esta jovencita tan hermosa y resplandeciente–
A Ninlil, *tan hermosa y resplandeciente,*
Nadie la ha penetrado ni besado todavía!»
El paje, entonces, consigue para su amo una especie de barca,
La prepara con una amarra como la de un barco
Y la gobierna como (si fuese) una gran lancha.
Y el rey, escondido en el cañaveral (?),
Penetra y besa a Ninlil–
El venerable Enlil, *escondido en el cañaveral (?),*
Penetra y besa a Ninlil.
Su mano toca aquello que tanto desea,
Y él la penetra y la besa.
Se acuesta con ella en un recodo de la orilla (?),
Y la penetra y la besa.
Y mientras la penetra y la besa,
Vierte en su seno la semilla de Sîn-Ašimbabbar.

Enlil es castigado con el destierro

Un día en que Enlil *recorría el Kiur*
Y mientras caminaba por el Kiur,
El conjunto de los cincuenta grandes dioses,
Además de los siete dioses que determinan los destinos,
Le hicieron saber (lo siguiente) en pleno Kiur:
«¡Enlil *(le dijeron), violador! ¡abandona la ciudad!–*
¡Abandona la ciudad, oh Nunnamnir, *violador!»*

Segundo encuentro, ante las puertas del Infierno, y su fruto

Enlil, *obedece la decisión tomada–*
Nunnanmir, *acata la decisión adoptada,*
Enlil *se puso en camino. Pero* Ninlil *lo seguía –*
Nunnanmir *se puso en movimiento.*
¡Pero Ninlil *lo perseguía!*
Enlil *dijo al portero del Infierno:*
«¡Portero! ¡Hombre del cerrojo!
¡Oh, hombre de la cerradura! ¡Hombre del augusto cerrojo!
Ninlil, *tu soberana, está a punto de llegar:*
Si te pregunta por mí,
¡No le digas quién soy!».
Ninlil, *entonces, que creía que [se dirigía] al Portero (dijo):*
«¡Portero! ¡Hombre del c[errojo]!

¡Oh, hombre de la cerradura! ¡hombre del augusto cerrojo!
¿Dónde está Enlil, tu soberano?»
Y Enlil, haciendo de portero, le responde:
«¡Mi rey nada me ha comunicado a ese respecto(?)!–
¡Enlil nada me ha dicho(?)!...

Dos versos mutilados e intraducibles

Esto es todo (?) lo que Enlil, el rey del mundo, me dijo!»
– «¡Si Enlil es tu rey (respondió ella), yo soy tu reina»!
(Y él): «Puesto que eres mi reina,
¡Deja que te toque el...!»
– «Pero yo (replica Ninlil) he llevado en mi seno la semilla,
La gloriosa semilla de tu amo! –
¡Yo he llevado en mi seno la gloriosa semilla de Sîn!»
–. «¡Ah, bien! (dice él), si la semilla de mi rey
Ascendió allí arriba,
¡La mía descenderá aquí abajo!
¡En lugar de la semilla de mi rey,
Aquí abajo descenderá la mía!»
Bajo el aspecto del portero,
Enlil se dirigió, entonces, a la habitación para acostarse,
Allí penetró y besó a Ninlil.
Y, mientras la penetraba y besaba,
¡Vertió en su seno la semilla de Nergal-Meslamtaèa!».

Tercer encuentro, en el Río del Infierno, y su fruto.

Luego Enlil prosiguió su camino, ¡pero Ninlil lo seguía!–
Nunnamnir se puso en marcha, ¡pero Ninlil lo perseguía!
Y Enlil se encuentra con
El hombre del Río Infernal devorador de personas.
«Hombre del Río Infernal devorador de personas» (le dijo),
Ninlil, tu soberana, está a punto de llegar.
Si te pregunta por mí,
¡No le digas quién soy!».
Entonces, Ninlil, creyendo que se dirigía
Al Hombre del Río Infernal devorador de personas, (le dijo)
«Oh, hombre del Río Infernal devorador de personas,
¿Dónde está Enlil, tu soberano?».

Y Enlil, *bajo la forma del hombre del Río Infernal devorador de personas, le responde:*
«¡Mi rey nada me ha dicho a ese respecto (?)!–
*¡*Enlil *no me ha informado (?)!...*

Dos versos mutilados e intraducibles

¡Esto es todo (?) lo que Enlil, *el rey del mundo, me dijo!»*
«¡Si Enlil *es tu rey, yo soy tu reina!» (respondió ella).*
(Y él): «Ya que eres mi reina,
¡Deja que te toque el...!»
– «¡Pero yo (replica Ninlil*) he llevado en mi seno la semilla,*
La gloriosa semilla de tu amo! –
¡Yo he llevado en mi seno la gloriosa semilla de Sîn!»
«Ah, bien (respondió él), si la semilla de mi rey ascendió,
¡La mía descenderá aquí abajo!
¡En lugar de la semilla de mi rey,
Aquí abajo descenderá la mía!»
Bajo el aspecto del hombre del Río Infernal,
Enlil *se dirigió entonces a la habitación para acostarse,*
Y allí penetró y besó a Ninlil.
Y, mientras la penetraba y la besaba,
¡Vertió en su seno la semilla de Ninazu,
El patrón de la Égidda!
Luego, Enlil *siguió su camino, ¡pero* Ninlil *lo siguió!–*
Nunnamnir *se puso en marcha, ¡pero* Ninlil *lo perseguía!*
Y Enlil *se encontró con* Silulim *(?), el barquero Infernal.*

Cuarto encuentro, en el Río, y su fruto.

«¡Oh, Silulim *(?), mi barquero (le dijo),*
Ninlil, *tu soberana, está a punto de llegar!*
Si te pregunta por mí,
¡No le digas quien soy!
Entonces, Ninlil, *que creía que se dirigía a* Silulim *(?), el barquero:*
*(le dijo): «*Silulim *(?), oh barquero,*
¿Dónde está Enlil, *tu soberano?»*
Y Enlil, *bajo la forma de* Silulim *(?), le responde:*
«¡Mi rey nada me ha informado a ese respecto (?)!–
Enlil *no me ha informado (?)!...*

Dos versos mutilados e intraducibles

¡Esto es todo (?) lo que Enlil, *el rey del mundo, me dijo!»*
–«Si Enlil *es tu rey, ¡yo soy tu reina!» (dijo ella).*
(Y él:): «Puesto que tú eres mi reina,
¡Deja que te toque el...!».
«Pero (replica Ninlil*) ¡yo he llevado en mi seno la semilla,*
La gloriosa semilla de tu amo!»–
¡Yo he llevado en mi seno la gloriosa semilla de Sîn*!»*
– «¡Ah bien (respondió él), si la semilla de mi rey
Ascendió allí arriba!,
¡La mía descenderá aquí abajo!
¡En lugar de la semilla de mi rey,
Aquí abajo descenderá la mía!»
Bajo el aspecto de Silulim,
Enlil *se dirigió entonces a la habitación para acostarse,*
Y allí penetró y besó a Ninlil.
Y, mientras la penetraba y la besaba,
¡Vertió en su seno la semilla de Enbilulu,
El administrador de los canales!
¡Tú eres el señor! ¡tú, el rey!
¡Tú, Enlil, *eres el señor! ¡tú, el rey!*
¡Nunnamnir, *[tú eres] el señor! ¡tú, el rey!*
¡El señor omnipotente!, ¡el señor más sublime!
¡El señor que hace nacer las plantas y brotar la cebada!

Doxología final

¡El señor del cielo! ¡el señor que produce la abundancia!
¡El señor de la tierra!
¡El señor de la tierra! ¡el señor que produce la abundancia!
¡El señor del cielo!
¡Enlil, *el dios!* ¡Enlil, *el rey!*
¡El señor de órdenes inquebrantables,
De órdenes que no se pueden cambiar!
¡Por haber magnificado tanto a Ninlil, *la venerable,*
Te alabamos, oh venerable Enlil*!*

3. Este fragmento, escrito y compuesto con cierto tono artístico, representa un buen ejemplo de la poesía sumeria en todas y cada una de sus características: su vocabulario específico, sus giros, sus reiterados epítetos y la repetición de pasajes enteros que, a través de diferentes mecanismos, recuerdan los procedimientos poéticos de la tradición oral (III, § 10). La

doxología final (*143* ss.) traduce esa tendencia que se conoce como «mezcla de géneros» (V, § 2) muy corriente en esta literatura y de la que nos encontraremos con múltiples ejemplos. Es posible que dicha doxología haya sido añadida al relato para, por ejemplo, acomodarlo a alguna finalidad litúrgica; sin embargo, no parece que en esta ocasión estemos ante un caso de este tipo; intentar asimilar este texto con un *ritual* –tal como, de hecho, se ha intentado– no deja de ser un simple ejercicio de tozudez.

Con este texto estamos, evidentemente, ante un *mito,* y ante un mito que, de entrada, resulta muy claro y evidente. Teniendo en cuenta que a *Enlil,* como a muchos de sus pares, se le consideraba el padre de muchas divinidades de rango inferior, con este relato se trataba de llegar a comprender las razones que llevaban a que algunos de sus «hijos» estuviesen asignados a la mitad «superior» del universo y otros a la «inferior». Muchos aspectos de este poema se escapan a nuestra comprensión, pues ignoramos las circunstancias que presidieron su elaboración y su composición; empezando por las causas que rigen la elección de los cuatro hijos de *Enlil* cuya situación se quiere aclarar en este poema: *Sîn*, el dios de la Luna, «el de brillante aparición», tal como lo especifica su epíteto sumerio, *A.šìm.babbar*, y al que siempre se consideró como superior a sus hermanos (*83* ss. y //), pues éstos pertenecían a «lo inferior». Entre estos últimos nos encontramos en primer lugar a *Nergal*, soberano del Infierno (**26**), al que aquí se evoca, como ocurre con tanta frecuencia, bajo el conocido título sumerio de *Meslam.ta.è.a*, «el que sale de *Meslam*» (su templo más famoso, situado en la ciudad de Kutû); luego viene *Ninazu,* patrono de la *É.gíd.da* («el gran templo»), santuario principal de la ciudad de Énegi, situada aparentemente en los alrededores de Larsa, y que también desempeñaba su papel dentro del Infierno; por último, *Enbilulu*, cuyo título, «administrador de los canales», implica que ejercía cierta actividad sobre la tierra (IV, § 7) y, de hecho, es así como, por lo general, se nos aparece este personaje (comp. **6**: *272* y VIII, § 16)[73].

La posición de estas divinidades, «en lo alto» o «en lo bajo», e incluso su función, se explican en el presente texto con ayuda del lugar en que se encontraba su padre en el momento de su concepción.

4. En Nippur, –la antigua gran capital religiosa de esta región, antes de la promoción de Babilonia: (IV, § 10)– que se nos presenta con orgullo en el inicio de este texto (*1-9*) como el propio centro intemporal de «lo alto» y la morada de los dioses celestiales –pues parece que todavía no existían ni la tierra habitada por los hombres ni tampoco estos últimos (ver en el presente capítulo apartado 23 y nota 93)–, *Enlil* se enamora (*25-29*) de una joven muchacha llamada *Ninlil* que todavía es virgen y vive sometida a la autoridad de sus padres, aunque es bastante osada y no siente muchos deseos de seguir los consejos de su madre

[73] Su personalidad y su nombre pasaron posteriormente a ser incorporados por Marduk como consecuencia del sincretismo: **50**, VII: 57 ss.

(*13-24*), *Nunbaršegunu,* otro de los nombres de *Nisaba,* que, al menos, nos permite saber que tenía la consideración de «Princesa» (nun) y que estaba relacionada con un cereal (segunu). *Enlil* deja embarazada a *Ninlil,* a pesar de la oposición de aquélla (*28-34*) y sin que las relaciones entre ambos se hayan visto regularizadas mediante el matrimonio, tras haber utilizado, para reunirse con ella –en la región de los pantanos y cañaverales del país, algunos de cuyos sectores no debían estar muy lejos de Nippur– una «especie de barca» que le consiguió su paje (*35-41*). El niño que nace de dicha unión es *Sîn* (*52* ss.), dios «de lo alto», como su padre, y dios de la Luna, cuyo creciente se asimilaba con una barca que navegaba por el cielo.

5. La unión de *Enlil* y *Ninli* era social y jurídicamente irregular, pero no desde el punto de vista moral (en Mesopotamia la «moral» no tenía nada que decir a este respecto IV, § 25), y, evidentemente, contravenía el orden público que debían respetar los dioses –y que, como siempre, se suponía que era idéntico al de los hombres–. Por este motivo la asamblea de los dignatarios sobrenaturales, en particular aquellos que detentaban la autoridad, destierran a *Enlil* (*54-64*) que, tras haber abandonado la Nippur celeste, sólo podía entrar en la otra mitad del espacio existente en este momento, en su parte «inferior». En esta nueva ubicación espacial, todos los hijos que le va a hacer a *Ninlil,* que no lo abandona y que siempre está cerca de él, se orientarán obligatoriamente hacia el mundo «de lo inferior». El primero de dichos hijos será el soberano de los Infiernos, porque *Enlil* lo procreará haciéndose pasar y presentándose –si bien desconocemos las razones de tal subterfugio, que parecen estar regidas, sobre todo, por la finalidad explicativa perseguida por la narración mítica y no por circunstancias propias del relato, pues, a juzgar por las evidencias, *Ninlil* sólo tiene ganas de unirse con *Enlil* (*63-90*)– bajo la forma del primer individuo con el que se encuentra en su exilio en el mundo inferior: el portero del Infierno.

El segundo, concebido a orillas del «río» que se creía que bordeaba el Infierno (IV, § 21) y después de que *Enlil* hubiese adoptado el aspecto del guardián de dicho río (91-116) fue *Ninazu,* cuya función no conocemos bien (ni tampoco el significado preciso de su nombre). Este personaje, además, tenía, al menos, un homónimo (XII, § 47, ver también en este mismo capítulo § 7 y VII, § 20), razón por la cual no llegamos a comprender qué era lo que se intentaba evocar con la denominación del «hombre del Río Infernal».

El tercer hijo, concebido durante la travesía de este mismo río en la nave del barquero del Infierno, cuyo aspecto adoptó *Enlil* (*117-142*), es *Enbilulu,* personaje encargado precisamente del régimen de los cursos de agua sobre la tierra (comp. **6**: *271* ss.).

Para el desarrollo de este texto el autor, dicho sea entre paréntesis, ha procedido, de acuerdo con el gusto de la época, con una figura retórica que se basaba en la inversión del orden obvio de las cosas y que en griego se denomina *hystéron-prôtéron*, «detrás-delante». Atendiendo

a un orden lógico, *Enlil,* tras haber salido de Nippur y, con ello, haber abandonado el espacio superior, habría debido llegar al mundo inferior, al Infierno, atravesando el río que le servía como frontera para posteriormente encontrarse, en la orilla más lejana, con el guardián encargado de recibir a los recién llegados y alcanzar, tras haber atravesado la puerta de la ciudadela infernal (IV, § 21), el centro mismo del mundo inferior. Es posible que dicha inversión del relato haya venido motivada por la dignidad de *Nergal,* soberano del reino infernal (XI, §9) y, en consecuencia, personaje de rango superior a *Ninazu y Enbilulu.*

6. Cuando el mitógrafo, a la hora de basar su explicación mitológica, se refiere a la costumbre contemporánea, en vigor en su época, según la cual la hija embarazada fuera del matrimonio era castigada por su madre, rechazada por su padre y, sin duda, objeto de «[burlas]» o «[abandonada]» por sus compañeras (*32* ss.) lo que implicaba la expulsión de la ciudad del responsable de su embarazo y la asignación a los hijos del mismo estatuto social que a ellos –es decir, la costumbre que establecía que el matrimonio oficial era el único modo de unión legalmente irreprochable–, manifiesta cierto arcaísmo en su representación de los dioses, a los que, si así se puede expresar, asimila hasta en sus defectos a los «hombres de la calle»: en su inconsciencia, en su despreocupación, en su debilidad e, incluso, en el abandono al deseo de hombre por parte de la mujer, que, una vez seducida, se une a su seductor y lo sigue por todas partes, como si ella quisiese «pedirle más», cuando, en realidad, no le es completamente fiel, pues se deja pervertir nuevamente por tres individuos sin llegar a comprender que éstos, de hecho, son en realidad su primer amante; o en la sensualidad y lubricidad sin freno del hombre, que no duda en hostigar al objeto de su deseo, recurriendo y echando mano a todo tipo de argucias con el fin de llegar a obtener lo que desea, es decir, y dicho de una forma simple y cruda, «penetrar y besar» a la hermosa joven.

Sin embargo, y para atemperar esta doble reprobación, resulta preciso tener en cuenta que la «moral sexual» de los antiguos mesopotámicos era muchos menos rígida que la nuestra[74] y que, visto su conocido pudor en materia sentimental[75], la escabrosa aventura que aquí se narra bien puede estar ocultando, en realidad, un loco y apasionado amor entre ambos amantes. Hasta tal punto que, aun en el caso de que ambos no hubiesen llegado a estar «regularmente» casados, bien pudieron llegar a constituir, en definitiva y desde su primera aventura, una auténtica pareja. Lo que expone este mito es, precisamente, esa unión conyugal y estable que ha hecho de *Enlil* y de *Ninlil* unos auténticos padres.

7. La narración es, a este respecto, tan «humana» que en ocasiones parece estar en contradicción con la «teología» corriente, de la que, sin

---

[74] Ver, por ejemplo, «Tout commence à Babylonie», p. 9 ss., en *L'Histoire* 63 (1984).
[75] *Ibid.*, p. 9.

embargo, no se aleja ni lo más mínimo. Así, por ejemplo, y de acuerdo con las creencias normales, *Enlil* aparece presentado aquí como el rey, el señor o el soberano; es, incluso, el único que recibe dicho título, que transmite a su compañera (*68* y //; *81* s. y //), y, a pesar de ello, vemos cómo el consejo de los dioses y su directorio lo destierra de su ciudad, como si se tratase de un simple individuo. Ahora bien, a este respecto ignoramos si aquellos personajes que eran representantes del «poder local» llegaron a tener algún tipo de primacía en este tipo de cuestión con respecto al «poder central» del monarca[76]. No contamos con evidencias claras que nos permitan afirmar que *Enlil* haya sido «condenado al Infierno» o sólo expulsado del cielo para siempre, ni tampoco que haya sido exiliado temporalmente, procedimiento del que no tenemos ningún ejemplo en nuestros anales. Esta ausencia del mundo superior, evidentemente, resultaba indispensable a los autores de este relato para que de dicha historia se pudiesen extraer todas las explicaciones que con ella intentaban ofrecer de una manera totalmente efectiva.

Este relato, además, también presenta en varias ocasiones claras contradicciones con otras fuentes mitológicas tradicionales. Entre ellas podemos mencionar la existencia de otro texto en el que aparece un personaje denominado *Ninazu,* al que se considera hijo de *Sîn* en vez de serlo de *Enlil*, tal como ocurre en esta historia, y que nos sitúa ante la disyuntiva de saber si estamos ante el mismo personaje. En otra ocasión sus padres son la pareja soberana del Infierno, representada por el dios *Gugalanna* y su esposa *Ěreškigal*. (comp. **14**: *86*). *Enbilulu,* por su parte, nunca tuvo otro padre que no fuese *Enki/Éa*. Las noticias con respecto a *Nergal* varían según los documentos y, así, su padre puede ser tanto *Enlil*, como *An* o, incluso, *Éa*... Por otra parte, y si hay que creer el mito que aquí estamos estudiando, *Nergal,* como consecuencia de su nacimiento, habría sido asignado al Infierno. Sin embargo contamos con otro mito, en acadio (**26**), que ofrece otra explicación para la presencia de este dios en dicho lugar: *Nergal* habría sido originalmente un dios de «lo alto» que posteriormente se habría establecido en «lo bajo» como consecuencia de su matrimonio con la soberana de este reino, *Ěreškigal*. (XI, § 9). Por último, el siguiente relato (**2**) nos presenta una versión del «matrimonio» de *Ninlil* y de *Enlil* muy diferente de la que acabamos de leer.

2. EL MATRIMONIO DE SUD

8. Este poema, conocido desde 1967 (*Journal of Near Eastern Studies* 26, p. 200 ss.), sólo ha sido publicado, en fecha muy reciente, por M. CIVIL (*Journal of the American Oriental Society* 103, 1 [1983], p. 43 ss.;

---

[76] *Les Pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes,* p. 19 ss. y *passim.*

con importantes comentarios de W. G. LAMBERT, p. 64 ss.) a partir de una veintena de manuscritos paleobabilonios de Nippur, además de tres o cuatro manuscritos neoasirios que conservan fragmentos de una traducción interlineal en acadio. Es un poco más extenso que el precedente (consta de 175 versos), si bien está peor conservado. Su narración, en cambio, es más diestra y evidente y presenta un mayor encadenamiento de escenas. Nos permite conocer, gracias a múltiples y sabrosos detalles, cómo *Sud*, una diosa de segundo orden y casi desconocida, llegó a convertirse en la ilustre esposa de *Enlil* y el modo en que ésta adoptó el nombre y las prerrogativas de *Ninlil.*

Los padres de *Sud* y su nacimiento

[Nisaba, *la Dama] que ocupa siempre [el],*
Maravillosamente fascinante,
[Cuando su esposo], el noble vástago de [ ],
El par de An *y de* Enlil,
Ḫaia, *el [ ], hubo derramado en su seno la sagrada semilla,*
Nunbaršegunu *parió, tal como tenía que ocurrir, a* [Sud],
A la que cogió en sus brazos,
Y alimentó del mejor modo con sus pechos.

Sud, convertida ya en una muchacha, despierta el interés de *Enlil*

[Y Sud] *se convirtió en una muchacha encantadora y atractiva.*
Un día, ante [la entrada (?)] de la casa de (su madre),
En la puerta del Ézagin,
Estaba [Sud], *admirada por todos,*
Al igual que una noble y espléndida vaca.
Ahora bien, en esta época, ninguna esposa
Se le había concedido aún a Enlil *en el Ékur,*
Ni nunca se había pronunciado en el Kiur
El nombre de Ninlil.
Después de haber recorrido todo Sumer,
Y haber llegado hasta los confines del mundo (en busca de una esposa),
Enlil, *el Gran Monte, se detiene, en su búsqueda, en Éreš.*
Y allí, cuando mira a su alrededor,
¡Encuentra a la mujer de su vida!
Lleno de felicidad, la aborda y se dirige a ella:

La toma por una mujer de la calle y le pide que «se case» con él, pero ella lo rechaza

«Gustosamente te cubriría (le dice)
Con el manto señorial,
Y, después de haber «hecho la calle»,
¡Te convertirías [en mi mujer (?)]!
¡Tu belleza me ha seducido completamente,
Aunque no seas una persona de calidad!»

Sud, *a pesar de su juventud y a su candor, replica a* Enlil*:*
«Me encuentro de forma totalmente honrosa
Ante la puerta de mi casa,
¿Por qué empañas así mi reputación?
¿Qué quieres de mí? ¿por qué te has acercado a mí?
Joven, nuestro encuentro ha llegado a su fin: ¡desaparece!
[Otros] han intentado ya con anterioridad engañar a mi madre,
¡Y (sólo) han conseguido enojarla!».

Segundo intento de *Enlil*, también en vano

Pero Enlil *se vuelve a dirigir a* Sud,
Después de haberla interpelado y abordado:
«¡Está bien! Tengo que hablarte y discutir un asunto contigo:
¿Quieres ser mi esposa?
¡Abrázame, amada mía de ojos encantadores, y luego decide!»
Pero, cuando apenas había pronunciado estas palabras,
Ella le cerró la puerta en las narices.

Dándose cuenta de su error, *Enlil* quiere realizar una petición oficial y da órdenes a su paje a este respecto

De regreso a su casa, y totalmente conmovido,
El señor, viéndolo todo con claridad, llama a su criado:
*«¡*Nuska*, rápido, por favor!*
Éstas son mis instrucciones acerca de este asunto:
Te ordeno que vayas a Éreš, la ciudad de antigua fundación en que vive Nisaba,
A quien, sin demora, repetirás lo que ahora te voy a decir:
«Soy soltero y deseo que conozcas mis deseos
Mediante el presente mensaje:
Quiero desposar a tu hija, ¡concédeme tu consentimiento!
Te envío estos presentes personales,
Acepta también mis regalos nupciales.
¡Soy Enlil, *nacido de* Anšar, *el muy augusto,*
Rey del cielo y de la tierra!
¡Tu hija adoptará el nombre de Ninlil,
Y (como tal) será conocida en todo el Mundo!
¡Le ofrezco todas las riquezas de Gašiššua;
Le daré como vivienda el Kiur:
Ella vivirá conmigo en el grandioso palacio del Ékur,
Conmigo se encargará de establecer los destinos
Y distribuirá los poderes entre los Anunna,

Los grandes dioses!
En lo que a ti respecta, ¡te otorgaré la vida de los cabezas-negras[77]*!*
Cuando llegues allí, Nuska,
La encantadora dueña de mi corazón
Estará cerca de su madre:
No te acerques a ella con las manos vacías:
¡Entrégale disimuladamente este tesoro!
¡Apresúrate y tráeme su respuesta lo más rápidamente posible!»

Nuska lleva a cabo las órdenas dadas

Cuando Nuska, *el jefe de la asamblea,*
Hubo recibido las órdenes de Enlil,
[Parte] raudamente, llega a Ereš
Y entra en el Ézagin, *la residencia de* Nanibgal.
[Allí (?)] se postra ante ella que estaba sentada en su trono.
Después el enviado de Enlil *se pone de pie,*
Y ella le pregunta cuál es su mensaje.

49-59: versos muy dañados o perdidos en los que, sin duda y tal como se nos indica, *Nuska* transmitía las peticiones de *Enlil.*

La madre de *Sud* acepta

Cuando él hubo repetido (estas palabras),
Nanibgal *se dirige cortésmente al Mensajero:*
«¡Oh, digno consejero de tu rey,
Siempre atento a sus órdenes,
Sólo tú puedes, a diario,
Aconsejar al Gran Monte!
¡Nada tengo que objetar a esta petición del rey
Que tu sierva ha recibido!
Si me has dicho la verdad –¡y no has mentido!–
¿Cómo voy a rechazar a quien me concede
Tan extraordinarios favores?
¡El mensaje procedente de vuestra casa alegra nuestros corazones y nuestras almas,
Y consideramos que se nos han ofrecido
Las debidas explicaciones
Y que la ofensa está olvidada
Gracias a los regalos nupciales y a los presentes personales.
Así pues, respóndele: «¡Seré tu suegra!

[77] Esta fórmula es un giro poético, probablemente de origen sumerio, que se utiliza para designar a los «hombres», como consecuencia, sin duda, de su cabello oscuro.

¡Cumple tus deseos!
Contéstale a Enlil, *al Gran Monte:*
«¡Cumple tus deseos!
Que tu hermana venga a aquí: ¡Le cederé mi lugar!
Aruru *será para mí como una hija política:*
¡Ella mandará en toda mi casa!
Así le hablarás a tu señor, en su sublime Kiur:
¡Le repetirás todo esto a Enlil
En la privacidad de su cámara santa!»

Nisaba trata con honor al mensajero

La noble Nisaba, *tras haber dado, en su augusto santuario,*
Estas órdenes al mensajero,
Pide que se traiga un asiento de honor y sienta, en él, a Nuska,
Y ordena que se prepare para éste una comida encantadora [...].

Nisaba informa a su hija del mensaje

Después, Nanibgal *hace venir a su hija y le advierte:*
«Mi pequeña [...], dormir en la casa, el santo [...].
¡Los cuartos privados te
resultarán mucho más adecuados!
Desde ahora te podrás (?) alejar
De la «Sede de la sabiduría de Nisaba*».*
¡El sagaz y capacitado Nuska *había llevado su misión a buen término!*
¡Vete [al instante(?)] a su encuentro y dale de beber!
[Cumpliendo las órdenes de su madre]
Sud *le lava las manos y le tiende la copa.*
Entonces el mensajero le entrega disimuladamente, el tesoro que traía para ella
Amontonándolo delante de ella
¡[Y Sud*] acepta los regalos con discreción!*

Regreso de *Nuska,* que informa a *Enlil* de la respuesta de *Nisaba*

[Posteriormente Nuska... *(?)] retoma el camino de vuelta a Nippur*
[Una vez llegado (?)] ante Enlil, *besa la tierra*
[Antes de transmitirle (?)]
Todo lo que le había dicho la gran Dama.
Entonces [le repit]e [literalmente (?)]
Las declaraciones que aquélla le había realizado:
«¡Oh, digno consejero de tu rey,
Siempre atento a sus órdenes,
Sólo tú puedes a diario
Aconsejar al Gran Monte!
Nada tengo que objetar a esta petición del rey
Que tu sierva ha recibido
Si me has dicho la verdad –¡y no has mentido!–
¿Cómo voy a rechazar a quien me concede

Tan extraordinarios favores?
El mensaje procedente de vuestra casa alegra nuestros corazones y nuestras almas,
Y consideramos que se nos han ofrecido
Las debidas explicaciones
Y que la ofensa está olvidada
Gracias a los regalos nupciales y a los presentes personales.
Así pues, respóndele: «¡Seré tu suegra!
¡Cumple tus deseos!
Contéstale a Enlil, *al Gran Monte: «¡Cumple tus deseos!*
Que tu hermana venga aquí: ¡Le cederé mi lugar!
Aruru *será para mí como una hija política:*
¡Ella mandará en toda mi casa!
Así le hablarás a tu señor, en su sublime Kiur:
¡Le repetirás todo esto a Enlil
En la privacidad de su cámara santa!»

Enlil, lleno de dicha, ordena enviar a su futura esposa muchos y muy ricos regalos y organizar un gran banquete

Estas noticias tranquilizan a Enlil
Y llenan su corazón de alegría.
Procede, entonces, a dar una serie de órdenes
Y, desde el País Alto, comienzan a
llegar todo tipo de animales.
Los cuadrúpedos, desde los cápridos hasta los asnos,
Aquellos que crecen libremente en la estepa
Y los que frecuentan las montañas, entre todos ellos elige una gran multitud:
Uros, ciervos, elefantes, gamos, gacelas,
Osos, corderos y carneros salvajes,
Linces, zorros, gatos monteses, panteras,
Musmones, búfalos de agua, monos,
Bóvidos fornidos, bramantes y de grandes y pesados cuernos,
Vacas, así como sus terneros, ganado salvaje de amplios cuernos,
Guiados con preciosas correas,
Ovejas con sus corderos, cabras con sus cabritos,
Haciendo cabriolas y luchando entre ellos,
Recios chivos de largas perillas
Que hacían ostentación de sus pezuñas,
Corderos [ ],
Carneros dignos (de la mesa) de un rey:
Enlil *los envía, todos ellos, a Ereš.*
Toda variedad de quesos, aromáticos, de oveja, [ ]
Productos lácteos de todo tipo, [ ],
Miel blanca, miel endurecida, las más dulces [ ],
[ ] grandes y densas:

Enlil *los envía, todos ellos, a Ereš.*
[ ], dátiles, higos, grandes y pesadas granadas, [ ],
Cerezas, ciruelas, nueces de Ḫalub, pistachos, bellotas,
Cestos llenos de dátiles de Dilmun,
En oscuras piñas,
Granadas de grandes granos,
Inmensos racimos de uvas tempranas,
Varas llenas de frutos exóticos,
Ramas de árboles frutales, [ ] invernales,
Diversos tipos de frutos de huerta:
Enlil *los envía, todos ellos, a Éreš.*
Gemas del lejano país de Ḫarali,
[ ] cogidas de los almacenes [ ],
Topacios, oro, plata, [ ]
Productos del País Alto, [ ]:
Enlil *los envía, todos ellos, a Éreš en pesados cargamentos.*

Envía estos presentes, a su hermana y a *Nuska,* junto con una caravana

Ninmaḫ *y el mensajero acompañaban*
Todos los regalos personales y las riquezas así enviadas.
El polvo de su caravana se alzaba muy alto en el cielo,
Formando densas nubes similares a las de lluvia,

Llegada del convoy

Antes incluso de que hubiesen llegado a Nanibgal, *en Éreš,*
Todos estos innumerables regalos nupciales
La ciudad ya estaba totalmente llena de ellos,
Hasta rebosar [ ].
Los caminos más alejados [ ]
Los montones de [ ]

133-136: versos muy dañados e intraducibles.

Nisaba formula a su hija sus deseos de felicidad

Nuska *trata con cortesía*
A Nanibgal, *la suegra de* Enlil,
A la que este último había ofendido.
Pero, sin tener muy en cuenta estas consideraciones,
La Dama se dirige a su hija:
«Tú serás, así pues, la esposa favorita de Enlil:
¡Que te trate con dignidad!
Te tome entre sus brazos, a ti, la más bella de todas,
Y te diga; «¡Querida! ¡Déjate tomar!»
¡Que no olvide los juegos y las risas (amorosas)!
¡Las prolongue mucho tiempo!
¡Haced el amor sobre la «colina»:
Procread niños!

¡Que en el momento en que entres en su casa para vivir en ella,
Te preceda la opulencia
Y te acompañe la alegría!
¡Que toda la población te señale el camino,
Y que el pueblo, por sí mismo, [ ]!
Cúmplase el destino que he establecido para ti:
¡Entra con orgullo en la augusta morada!»

La hermana de *Enlil* le presenta a su mujer: el matrimonio

Y Aruru, *tomando de la mano a* Sud,
La introduce en el brillante Ékur
¡Y rocía su cara con los perfumes más embriagadores!
En el dormitorio, sobre un lecho florido,
Embalsamado como un bosque de cedros,
*¡*Enlil *hizo, con gran placer, el amor a su mujer!*

Enlil «determina» el destino de su esposa, que pasará a ser la diosa del amor y de los nacimientos

Luego, y ante su trono soberano,
Se puso de pie para bendecir a su esposa.
(Y he aquí el modo en que) el señor de la palabra sagrada (?)
Determinó el destino de la Dama que había elegido su corazón:
Le da por nombre Nintu:
¡«La Dama que da a luz» y, al mismo tiempo,
«La Dama que abre los muslos/las rodillas»!
El [ ]
¡También le otorga las funciones de matrona
Y todo lo que conocen las comadronas
A las que ningún hombre debe ver (en acción)!
Le otorga el lugar que le corresponde en virtud de estas funciones,
Junto con sus honores y su fortuna:
«¡Desde este momento (dice) esta mujer será [ ]
Esta mujer, venida de lejos,
Será la dueña de mi casa!

También será la patrona de la agricultura

Mi encantadora esposa, nacida de la santa Nisaba, *también será* Ašnan:
¡El grano que hace nacer la vida de Sumer!
¡Cuando tú aparezcas entre los surcos,
Como una hermosa jovencita,
Iškur, *la dueña de las aguas, se ocupará de ti*
Y el agua extraída de la tierra te hará brillar!
¡Tu primer lino y tus primeras espigas
Señalarán el inicio del año!
(Tú y yo tendremos tantos hijos como queramos,
Y como único enemigo, uno, cuyo nombre callo,
Y cuyos súbditos se irán debilitando)
¡Mientras la siega, la gran fiesta de Enlil,

Siga teniendo lugar, con total dignidad, bajo el cielo!

Y será, por último, la patrona de la escritura

Además, el arte del escriba, las tablillas adornadas con signos,
El cálamo, las planchas de tablillas,
La contabilidad, el cálculo, la cuerda de agrimensura, el [ ]
Los jalones de agrimensura, el cordón de medir,
El establecimiento de mojones,
La planificación de los canales y los diques:
¡Todo esto será tuyo! ¡Y los campesinos te entregarán
Las ganancias de sus campos!

De esta forma *Sud* se convierte en *Ninlil*

¡Oh, mujer de la que estamos orgullosos,
Más eminente que las montañas,
Dueña de realizar todo aquello que quieras!
Desde este momento, y dado que el rey
es Enlil, Sud, *la reina, será* Ninlil:
¡Una divinidad sin gloria tendrá, a partir de ahora, un nombre ilustre!
Ella distribuirá los pastos (?),
Mientras los [ ] le hagan incesantes ofrendas:
¡Ella determinará el destino
De todo aquél que se ocupe de ella [ ]!
¡Y cada vez que se le realicen presentes
En el santuario de Nippur,
Se entonará esta sagrada alabanza!

Doxología

¡Gloria a Enlil *y a* Ninlil*!*

9. El propósito de este encantador, maravilloso y tierno relato no es, tal como vimos que ocurría con el mito estudiado con anterioridad, justificar las diferencias de ubicación y de estado entre los hijos de *Enlil,* sino explicar por qué y cómo su paredro llegó a estar dotada de una personalidad compleja y polivalente. En ambos casos, la «invención calculada» del matrimonio se encuentra perfectamente adaptada a la lógica de la explicación: clandestina e ilegal en el caso de *Enlil* y *Ninlil,* y «normal» y formal en el relato que aquí analizamos.

Compuesto, muy probablemente y como muy tarde, durante el primer tercio del II milenio –sin duda a partir de elementos y de una estructura mucho más antigua–, este relato nos ofrece una serie de datos desconocidos en el momento de su desciframiento y que vinieron a cambiar, de golpe, nuestra información. Así, por ejemplo, apenas conocíamos a su personaje principal, *Sud* (¿quizás una forma abreviada de *Sud.ag*?); de hecho su nombre no nos dice nada. Los catálogos locales del panteón mencionan a dos diosas que se conocen bajo este nombre: una de ellas era el paredro de *Šamaš,* el dios del Sol, y patrona de la ciudad de Šuruppak (ver **46**: *97*). En el caso que aquí nos ocupa se trata

de la otra diosa y el mito nos informa que estaba vinculada, como su «hija», con la pareja *Ḫaia-Nisaba* (esta última aparece bajo esta denominación en *74; 79; 159;* también se la denominaba, como en **1**: *12, 14, Nunbaršegunu:* 5; e incluso *Nanibgal*: *46; 60* etc.) que se nos presentan como los soberanos políadas de la «antigua ciudad» de Éreš, desaparecida de nuestra documentación con posterioridad al 1800 y cuyo emplazamiento desconocemos (¿quizás entre Uruk y Šuruppak?; hay, incluso, quien se ha llegado a plantear si éste no era el antiguo nombre de la actual Abû Ṣalâbîḫ. También escapan a nuestro conocimiento los antiguos vínculos y sincretismos existentes entre los panteones de Éreš y Nippur que ponen de manifiesto la tradición conservada en este relato en el que una diosa indígena de Éreš, que hasta ese momento era una divinidad de segundo rango y «sin gloria alguna», pasa a Nippur al lado de *Enlil.* Nos resulta imposible, sin embargo, conocer las circunstancias, probablemente políticas, que provocaron esta aproximación.

10. Por otro lado, la personalidad de la esposa de *Enlil* se enriqueció, con toda verosimilitud, gracias a otras asociaciones, movimientos y fusiones que también nos resultan desconocidos, por medio de lo que podríamos denominar asunción de varias «virtudes»; en otros términos, se consideraba que controlaba varios sectores diferentes de la naturaleza y de la cultura. En esta región, y en esta época, a este tipo de «vocaciones» se las denominaba *destinos,* entendiéndose por tales todo aquello que había sido predeterminado, por una o más divinidades superiores, con el fin de conceder a su beneficiario unas determinadas prerrogativas, funciones y poderes y lo que nosotros denominaríamos el sentido de su vida. En esta visión marcadamente realista de todo aquello que para nosotros no es más que un sencillo *flatus vocis,* un accidente extrínseco y causa de una pura convención, cada uno de estos *destinos* se concretaba y venía explicitado mediante un *nombre*[78]. La compañera de *Enlil* tenía, así pues, muchos *nombres,* es decir, se le habían asignado varios *destinos,* correspondiéndose cada uno de ellos con uno de dichos nombres, de tal suerte que le correspondía el control sobre diferentes ámbitos, tanto naturales como culturales, del universo.

Su metamorfosis, en un primer momento, vino sancionada por el cambio de su «nombre» principal: perdió el de *Sud,* que la vinculaba con Éreš, y adoptó el de *Ninlil,* creado a partir del de *Enlil* (§ 1), mediante el que se subrayaba y se manifestaba, al mismo tiempo, su estrecha unión con dicho dios, del que había llegado a ser su esposa, y del que, en consecuencia, era algo así como su reflejo en femenino.

---

[78] Acerca de la correlación entre nombre y destino, en tanto que el primero servía para definir al segundo y se consagraba a quien lo llevaba, ver VIII, § 8 y, sobre todo, XIV, § 18 s; ver también *Mésopotamie,* p. 126. Se trata de uno de los parámetros fundamentales tanto de la cosmogonía como del modo en que se veían las cosas en este país.

11. Para la devoción popular y la «teología», *Ninlil* también era, –siempre a través de una serie de fusiones y sincretismos cuyos mecanismos nos son esquivos pero cuyos resultados nos resultan evidentes–, lo que podemos denominar como una «diosa-madre», relacionada con la gestación y con el nacimiento, tanto de los dioses (naturalmente, se creía que *Enlil* le había hecho varios hijos: *142; 162;* comparar, por lo demás, con **1**) como, *a fortiori,* de los hombres. Por ello, el momento de narrar sus nupcias no sólo era una ocasión para pasar revista al período amoroso que se abría para ella (*140-142; 149*), sino también para tratar acerca de sus futuras maternidades. Mediante su unión con *Enlil, Sud/Ninlil* se convirtió en «Dama del parto»; éste es el sentido que en sumerio tiene uno de sus nuevos nombres: *Nin.tu* (*152*), epíteto que compartirá con algunas otras diosas madres (comp. IV, § 10; VII, § 23; VIII, §§ 5 y 16). Sin embargo, el pasaje que aquí analizamos quiere sugerir que ella, de este modo, incorporaba de forma prominente todos los poderes propios de este campo de actividad: resultaba muy conveniente que la esposa del soberano del universo fuese también la madre universal, la patrona, por excelencia, de toda maternidad. E incluso también, quizá, de los amores que la preceden y sirven para prepararla, pues en el comentario que se realiza a este nuevo nombre en **152**, y si bien la primera interpretación tiene que ver, en efecto, con el «parto» (ù.tu), la segunda (dùg.bad: «que abre los muslos» o «las rodillas») resulta mucho más ambigua. Si con ella se evoca la postura de una mujer durante el acto sexual estamos, ante un nuevo *hystéron-prôtéron* (§ 5; IX, § 51) y *Ninlil/Nintu* debía presidir también los juegos que rigen la procreación. Sin embargo, y teniendo en cuenta que, mediante el gesto de «abrir las rodillas», también se hacía referencia al procedimiento del parto y a los momentos posteriores relacionados con él (al movimiento realizado por la nueva madre para acoger a su hijo[79]), este pasaje serviría, en conclusión, como transición con la inmediata continuación del poema, *153-156,* donde *Ninlil,* a causa de su recién adquirida cualidad como soberana de los nacimientos, era consagrada como la matrona por excelencia.

12. Las dos asignaciones siguientes, la primera de las cuales, al menos, viene ratificada por medio de la atribución de otro nombre, formaban parte, tradicionalmente, de las prerrogativas de la madre de *Sud/Ninlil, Nisaba.* A ésta también se la denominaba *Ašnan,* nombre de una antigua divinidad (ver VI, nota 62) que, con posterioridad, prácticamente cayó en el olvido y que, como tal, sólo subsistía para indicar aquello que ya había estado bajo su patrocinio: los cereales (ver **6**: *330* ss.; y comp. **41**: XII, §§ 42,46) –un poco al modo de la Ceres de los anti-

---

[79] Las rodillas del padre, y también las de la madre, se separaban ligeramente para recibir y cargar al recién nacido –posiblemente se tratase de un gesto ritual de aceptación en la familia. Ver, más adelante, **16**: *57* (pero no *169, 196, 233* en que se trata de los juegos propios de los amantes) y *Chicago Assyrian Dictionary,* B, p. 256 *d., s.v. birku: 2 ab.* Esta misma imagen también aparece en la Biblia: *Génesis* XXX, 3 y *Job* III, *12.*

guos romanos. Este vocablo, *Ašnan*, se aplicó, a partir de este momento, a *Ninlil,* junto con todos los poderes y facultades que, como tal, le pertenecían (*157-161+ 164; 162-163* ha sufrido, muy probablemente, un desplazamiento –es posible que, quizá, se debieran leer entre *156* y *157*– o que, en este caso, fueron relatados con posterioridad, lo que sugeriría la alusión política, para nosotros muy enigmática, que aquí aparece implícita). En cuanto al control sobre la escritura y sobre todo aquello que dependía de ella (anotar, contar, medir) que *Enlil* le atribuye, estamos ante rasgos heredados directamente de su madre, pues se trata de responsabilidades que, desde siempre, habían caído bajo la esfera de poder de aquélla (comp. **6**: *411* s.). Así pues, todo lo que se narra a lo largo de estos dos capítulos parece señalar que *Ninlil,* una vez convertida en esposa del soberano del universo, no podía ser menos que su propia madre y, por tanto, pasó a asumir sus funciones –en suma, que le sucedió lo mismo que ocurrió más tarde con *Marduk* y *Enlil*: (XIV, § 21)–, pero de una manera mucho más brillante y esplendorosa. Estamos, dicho sea de paso, ante un perfecto ejemplo de ese sincretismo que tanto contribuyó a la construcción y organización del panteón de la antigua Mesopotamia (IV, § 12).

13. La «invención calculada» que vendría a justificar una situación tan compleja, y problemática, como la derivada de una divinidad «extranjera» (*156*) y casi desconocida (*171*: «sin gloria»), que se iba a vincular íntimamente con el jefe del panteón de Nippur, que también era el rey de los dioses y de los hombres, se dedujo, aquí (**1**; y comp., por ejemplo, con **25**) a partir de un procedimiento matrimonial, en este caso, mediante el matrimonio legal: el autor del mito ha introducido su explicación narrativa en un relato construido a partir de la costumbre, tradicionalmente en vigor en esta época, de las nupcias «con acuerdo a los usos y costumbres» –cuyo ceremonial completo sólo estaría reservado, quizás, a las clases altas. Nuestro relato también resulta revelador a este respecto, pues, aunque pensemos que nuestras informaciones son bastante buenas[80] (y ello en el caso de que se pueda llegar a estar bien informado acerca de una época y de un lugar tan distantes a nosotros) en lo referente a las implicaciones jurídicas y consuetudinarias del matrimonio en la antigua Mesopotamia, lo cierto es que ésta es la primera vez en que nos encontramos con una descripción tan completa y con tantos detalles inéditos –e, incluso, inesperados–, sobre el matrimonio, desde el momento en que se produce el «flechazo» amoroso hasta la celebración de la ceremonia nupcial.

La equivocación de la parte preliminar del relato (*7-26*) en la que *Enlil* se enamora de la bella *Sud*, a la que toma por una prostituta debido a que la encuentra ante la puerta de su casa –casi diríamos que

---

[80] Gracias, sobre todo, a los documentos jurídicos. Se puede consultar un breve resumen de sus procedimientos en *Histoire mondiale de la Femme*, I, p. 183 ss. y *Annuaire 1963-1964 de la IVe section de l'École pratique des Hautes Études,* p. 74 ss.

«haciendo la calle»– y a la que, sin pararse en barras, quiere introducir en su harén, puede haber tenido como fin el deseo de subrayar que la única unión posible entre una «persona de calidad» (*17*), como *Sud*, que pertenecía a la familia soberana de Éreš, y cualquier otra persona de clase alta, como *Enlil*, era, aunque estuviese perdidamente enamorado, la única legal. Sin embargo, también se puede interpretar que el dios, debido a que había ofendido a la familia de *Sud* (*66* s. y *//*), estaba obligado, como reparación de su ofensa, a casarse con la muchacha –lo que, por otra parte, estaría totalmente en consonancia con sus propios deseos.

14. Sea como fuere, lo cierto es que todo sucede con la mayor normalidad posible. *Enlil* empieza pidiendo la mano de *Sud* de acuerdo con los usos consuetudinarios (*31* s.) y, merece la pena destacarlo, pide la mano de la joven *a la madre de ésta*. El padre, por sorprendente que nos parezca, no interviene para nada; ¿quizá porque se trata de su hija?, ¿si se hubiese tratado de su hijo habría el padre ocupado un papel preminente en todo este proceso? La solución a esta segunda posibilidad nos la ofrece nuestro texto, en el que el padre de *Enlil* tampoco desempeña ningún papel (comp., sin embargo, con **25** y XI, § 4 y nota 226): en nuestro relato, *Enlil,* en persona, es el responsable de sus peticiones, da cuenta de su riqueza y de sus títulos, que deben asegurarle a la futura esposa una promoción incomparable y los mayores honores al tiempo que la riqueza (*34* s.), que incluso llegará a repercutir, tanto en promoción como en notoriedad, sobre la propia madre de la novia (*40*), o dicho de otro modo, sobre su familia. Su petición viene acompañada por «regalos nupciales», con los que, sin duda, desea engatusar a la madre y a la familia de *Sud*[81] y a los que añade un regalo, en concreto, para su amada (formado, muy posiblemente, por joyas) que le debe ser entregado furtiva, disimuladamente (literalmente «con la mano izquierda»: *42* y *//*) y que la muchacha, que está al corriente de las prácticas y costumbres, debe recibir, con dignidad y «discreción» (*85*), como primera prenda de amor. La madre de Sud acepta esta petición, acompañada de tan magníficos regalos, y lo hace saber en el lenguaje decoroso y ligeramente afectado de la personas de clase alta (60 s.), y, de acuerdo con unos usos que desconocemos por completo, espera que la hermana del futuro esposo (*Aruru*[82]- 71; 100, que en 128 recibe el epíteto, común a otras divinidades, de «altísima dama»: *Nin.maḫ*[83]) juegue el papel que le corresponde dentro de todo este ritual: conducir a la joven esposa hasta su marido, introducirla en casa

[81] A no ser que se trate ya del regalo oficial de intercambio matrimonial que la familia del esposo enviaba a la familia de la futura esposa y que, en acadio, se denominaba *terḫatu*. A este respecto ver los artículos citados en la nota precedente.

[82] Esta *Aruru* también aparece en otros contextos y con otras prerrogativas (**6**: 394 s. y VIII, § 16; **20**: *413* y X, § 5, 11°; **39**: *42* y XII, § 39, etc.).

[83] Este mismo epíteto honorífico también se atribuye a otras diosas importantes: ver IV, § 10 y 7 y nota 25.

de aquél, en el lugar en que ella vivirá a partir de este momento (*146*), actividades que se desarrollan al mismo tiempo que la madre desaparece de escena, al menos antes de la boda (**70** s. y *//*). Tan pronto como se notifica el acuerdo al «futuro marido», éste ordena enviar a su futura familia política todo tipo de bienes de consumo, tanto de uso cotidiano como de prestigio, conforme a su riqueza y su estimación del valor de la esposa que se le va a entregar (*104-136*): algunas de estas mercancías (sobre todo *113-123*) parecen estar destinadas a un copioso banquete que se ofrecía a la futura familia[84] y con el que, por otra parte, según sabemos, se sancionaba el matrimonio. Así pues sólo quedaba enviar a *Sud* junto a su esposo, pero, antes de que abandone a los suyos, su madre le da una serie de consejos y le expresa todos aquellos deseos que tradicionalmente se formulan en este tipo de situaciones (*138* s.).

A partir de este momento la joven es llevada junto al que será su marido y se celebrará la boda (*146* s.). Tras la primera noche de amor –descrita con ayuda de un esquema que recuerda totalmente a la «Hierogamia»[85]– *Enlil* «determina el destino» de su recien desposada o, dicho de otro modo, la inviste, como regalo de entronización y de bienvenida junto a él, con todos aquellos nuevos poderes que ella ha adquirido en virtud de su matrimonio (*150* s.). Dicha investidura se realiza, como ya hemos indicado, a través de los nuevos nombres-destinos de la diosa –*Enlil*, en principio, habla de su esposa en tercera persona (*150-158*), como si su auditorio fuese toda la corte divina, el resto de los dioses, y luego (*159*) se dirige directamente a ella–. El conjunto termina con una exaltación lírica de la modesta *Sud*, convertida, ahora, en la muy eminente *Ninlil* (*169* s.). Mediante este procedimiento se explican tanto la promoción como la polivalencia de aquélla.

Si se comprenden literalmente los versos *174* ss., es posible que el mito haya sido compuesto como una especie de *hierós logos* (V, § 2), como leyenda cultural compuesta para ser recitada o cantada, al menos en Nippur, en ciertas fechas con el objeto de conmemorar a la pareja divina allí entronizada a través del recuerdo de los grandes momentos de su historia.

15. Los dos textos siguientes –como otros posteriores (**11**, **21**, **24**)– están construidos a partir de otro tema: el «viaje» de un personaje divino. En estos casos no se trata de cualquier tipo de desplazamiento, sino de una visita de cortesía, realizada como deferencia o como afirmación de un juramento de fidelidad por parte de una divinidad a otra a la que debe su existencia o que es su soberano. Todos ellos son, por tanto y cada uno a su manera, mitos de soberanía. Reafirman, por una parte, la solidaridad familiar y el sistema de ordenación y organización, al mismo

---

[84] S. GREENGUS, «The Old Babylonian Marriage Contract», *Journal of the American Oriental Society* 89 (1969), p. 505 ss.

[85] S. N. KRAMER, *Le Mariage Sacré*, p. 81 ss. especialmente, y p. 187 ss.

tiempo genealógica y jerarquizada, de los dioses (IV, §§ 8-9), y, en el plano político, las interdependencias existentes entre las antiguas ciudades que componían el país en el momento en que fueron creadas estas obras y cuyos dioses eran sus jefes sobrenaturales y sus representantes (*ibid.*) –de ahí, en concreto, el preeminente papel que aquí juega Nippur, sede de *Enlil,* el rey universal (*ibid.*, § 10)–. Al mismo tiempo, también veremos cómo estos relatos, tal como cabía esperar, explican una situación concreta que, a su vez, se considera que fue obtenida por el visitante, cuyo viaje, sin duda, nunca fue totalmente desinteresado, como tampoco lo era el viaje realizado por un soberano a un reino vecino con el fin de encontrarse con otro rey.

Conocemos algunos «viajes» de este tipo. Con frecuencia se trata de simples alusiones, realizadas dentro de textos de celebración o de textos de culto. A este tipo pertenecen, por ejemplo, una o dos visitas realizadas por el dios *Ninurta/Nirgirsu*, hijo de *Enlil* (**20-24**), a *Enki* en su residencia de Éridu y que conocemos –además de gracias a **24**– a través de algunos pasajes del *Cilindro B* de Gudea[86]. Las narraciones mitológicas de este tipo que conservamos como textos independientes son muy pocas. Por ello, es preferible –atendiendo a una simple convención y con la excepción de **11**: ver VI, § 4 y IX, § 18– incluirlas dentro del conjunto de mitos relacionados con el dios *visitado,* tal como aquí hemos hecho, pues, a fin de cuentas, cada una de estas piezas canta las excelencias de dicha divinidad.

3. LA VISITA DE NANNA-SU'EN A NIPPUR

16. Se trata de un extenso poema (352 versos), conservado en los fragmentos de una treintena de manuscritos, todos ellos paleobabilonios y en su gran mayoría procedentes de Nippur, que, con excepción de una o dos grandes lagunas, nos permiten recomponer el texto casi en su totalidad. Este poema ya había sido señalado por S. N. KRAMER en su *Sumerian Mythology,* p. 47, y fue editado en 1973 por A. FERRARA en *Nanna-Suen's Journey to Nippur.* En él, el rey de la Luna, divinidad políade de Ur, visita a su padre, *Enlil.*

Nanna-Su'en decide ir a Nippur

A la ciudad de su madre, el campeón,
Nanna-Su'en *[decid]e ir*
[A] la ciudad de su madre, Su'en–
Ašimbabbar *[decide] ir.*
A la ciudad de su madre y de [su] padre,
Nanna-Su'en *[de]cide ir:*
A la ciudad de Enlil *y de* Ninlil,

[86] Col. III: *5-9* y VIII: *13-16.* Traducido (al alemán) en A. FALKENSTEIN-W. von SODEN, *Sumerische und Akkadische Hymnen und Gebete*, pp. 168 y 172.

Ašimbabbar *decide ir.*
«*¡Yo (dice), el campeón, voy a ir*
A mi ciudad (natal)!
Iré a mi ciudad: iré al encuentro de mi padre.
¡Yo, Su'en *iré a mi ciudad!*
Iré a mi ciudad: iré al encuentro de mi padre—
¡Iré al encuentro de mi padre, Enlil*!*
¡Iré a mi ciudad: iré al encuentro de mi madre (!)[87]
¡Iré al encuento de mi madre, Ninlil*!*
<Voy a ir a mi ciudad:>¡iré al encuentro de mi padre!

Alabanza de la ciudad de Nippur

¡Oh, ciudad lumin[osa], lugar sagrado!

Seis líneas perdidas

In[mensa]
In[mensa]
Inmensa [ ]
Inmensa [ ]
M[i Nippur], donde, en un lugar bendito, se alzan
Los sombríos árboles kiškanû
¡M[i santuario de Nippur], donde los sombríos árboles kiškanû
Se alzan en un lugar bendito!
¡[Mi Nippur], cuyo asentamiento es tan favorable!
Mi santuario de Nippur, en nombre del buen augurio!
¡Mi Nippur, cuyo asentamiento es tan favorable!
¡Mi santuario de Nippur, en nombre del buen augurio!
¡Mi ciudad, donde ya crecían las palmeras
Antes de que existiese Dilmun!
¡Mi Nippur, donde ya crecían las palmeras
Antes de que existiese Dilmun!
¡Donde Ninlil, *la gran madre, se viste con precioso lino!*»

Su'en manda ir a buscar materiales por todas partes para construir el gran barco que le debe servir durante su viaje

[Para hacerse construir (?)] una «real», Su'en,
[Para preparar] una «real»,
¡Manda que se vayan a buscar gavillas de cañas!
En busca de cañas para la real, hacia Tummal
Nanna-Su'en *ordena ir a algunos.*
En busca de asfalto para la real, hasta el Apsû
Ašimbabbar *envía a algunos.*
En busca de pacas de esparto, hasta Dụ.ašaga

[87] En el texto figura, erróneamente, «mi padre»; el copista, además, ha olvidado el inicio del verso 16.

Nanna-Sụ'en *envía a algunos.*
En busca de sus bicheros, hasta el Bosque de los Cedros
Ašimbabbar *envía a algunos.*
¡En busca de su carena, hasta el Bosque de Kununa
[Nanna-Su]' en *en[vía a algunos]!*
[En busca de sus maderos de codaste (?),
A la Montaña de los Cedros Olorosos
Ašimbabbar *envía a algunos]*
[En busca de su borda], al [bosque de Ebla,
Ašimbabbar *envía a algunos.*
En busca de su maderaje de pinos,
Al Bosque de Cedros Olorosos,
Nanna-Su'en *envía a algunos.*
En busca de su [ ] de enebro, a Langi
Ašimbabbar *envía a algunos.*
En busca de su [ ] de cañas, a [ ]
Aši[mb]abbar *envía a alg[unos],*
En busca de s[u...] de cañas, a [ ]
Nanna-Su'en *[en]vía a algunos.*

Regreso de los enviados

Una vez que, [desde] Tummal, las cañas para la real
Llegaron junto a [Nan]na Su'en;
Que, [desde] el Apsû, el asfalto para la real
Llegó junto a Ašimbabbar;
Que, desde Dụašaga, las pacas de esparto
Llegaron junto a Nanna Su'en;
Que, desde el Bosque de los Cedros, sus bicheros
Llegaron junto a Ašimbabbar;
Que, desde el Bosque de Kununa, su carena
Llegó junto a Nanna-Su'en;
Que, desde la Montaña de los Cedros Olorosos,
Sus maderos de codaste (?)
Llegaron junto a Ašimbabbar;
Que, desde el bosque de Ebla, su borda
Llegó junto a Ašimbabbar;
Que, desde el Bosque de los Cedros Olorosos, su maderaje de pino
Llegó junto <a> Nanna-Su'en;
Que, desde Langi, su [ ] de enebro
Llegó junto a Ašimbabbar;
[Que, desde...], su...
Llegó junto a Ašimbabbar;
Que, de..., su... de cañas
Llegó junto a Nanna-Su'en
[...]
¡Entonces, [Ašim]babbar *se sintió satisfecho!*

Él colocó[ ]
*¡Y [*Nanna*]-*Su'en *se sintió satisfecho!*

Construcción del navío y posterior embarque del dios.

83-146 : versos incompletos o perdidos, en conjunto casi ininteligibles.

«*Soy yo, [*Nanna-Su'en*],*
Que deseo [ir (?)] a la morada de Enlil *[ ];*
Yo mismo, Ašimbabbar, a la morada de Enlil,
[ ] deseo [ir (?)]

151-155: versos perdidos.

Lista de los regalos que llevaba para el templo de *Enlil*

*[*Nanna-Su'en *(se puso entonces en marcha) hacia la morada de* Enlil.
Llevaba rebaños de bueyes de labranza
A la morada de Enlil.
Ašimbabbar *[llevaba (?)] ovejas cebadas*
A la morada de Enlil.
Nanna-Su'en *había vaciado (?) su cabaña ganadera*
Para la morada de Enlil.
Ašimbabbar *había cebado (?) a sus cabras con sémola,*
Para la morada de Enlil.
Nanna-Su'en *[ ] los puercoespines*
Para la morada de Enlil.
Nanna-Su'en *[ ] los lirones,*
Para la morada de Enlil.
Ašimbabbar *[ ]*
Para la morada de Enlil.
Nanna-Su'en *[ ] los pajarillos kuda*
Para la morada de Enlil.
Ašimbabbar *traía de sus corrales (?)*
Volatería menor [ ]
Para la morada de Enlil.
Nanna-Su'en *traía de sus corrales (?)*
Pequeños azangunu
Para la morada de Enlil.
Ašimbabbar *había (?) reunido carpas gigantes*
Para la morada de Enlil.
Nanna-Su'en *[ ] carpas de las marismas [ ]*
Para la morada de Enlil.
Ašimbabbar *había prodigado aceites y cervezas calmantes*
Para la morada de Enlil.
Nanna-Su'en *había llena[do] cestas de huevos*
[Para] la morada [de Enlil].

[Ašimbabbar *había conseguido] cañas (tiernas) y retoños jóvenes*
[Para] la morada [de Enlil*].*
<Nanna-Su'en> *hizo que muchas ovejas pariesen corderos*
Ordenando que las cubriesen sus carneros,
Para distribuirlos a lo largo de las orillas del Turungal,
[De camino] hacia la morada de En[lil*].*
Ašimbabbar *hizo que muchas cabras pa[riesen] cabritos*
Ordenando que las cubriesen sus machos cabríos,
Para distri[buir]los a lo largo de las orillas del Turungal,
[De camino] hacia la morada [de] Enlil.
Nanna-Su'en *hizo que muchas vacas pariesen terner[os]*
Ordenando que las cubriesen sus toros,
Para distribuirlos a lo largo de las orillas del Turungal,
[De camino] hacia la morada de E[nlil*].*

Las etapas del viaje: *a*. Énegi, donde *Ningirida* realiza un vano intento por retener el cargamento.

La cabeza del convoy llegaba a Énegi
Mientras que su cola [aún estaba en Ur].
Aquella que nunca, nunca jamás, abandonaba [su] templo
Salió entonces de él–
Ningirida, *que nunca abandonaba su templo, salió:*
«¡Bienvenido! ¡Bienvenido! ¡Bienvenido seas! (dijo ella), ¡oh navío!
¡Oh navío de Su'en, *bienvenido seas!,*
¡Bienvenido seas, oh navío!»
¡Y, a [bordo de la real], se dirige
Hacia la (reserva de) harina (?)
Y derrama de su [ ]!
¡Luego se aproxima (?) a la [cuba de c]erveza
Y con su m[ano] retira el tapón de boj!
«¡Voy a ungir esta clavija (dijo ella),
Con preciosos ungüentos!
¡Que dentro haya abundante mantequilla, miel y vino,
De tal modo que hasta las carpas gigantes y las carpas de las marismas,
Se ag[iten gustosas (?)] en la proa del barco!»
Sin embargo la nave no le cede ninguna parte de su cargamento:
«¡[Part]o para Nippur!!» (le dijo).

b. Larsa, donde *Šerida* realiza

La cabeza del convoy llegaba a Larsa,
Mientras que su cola aún estaba en Énegi.

un intento similar

Aquella que nunca, nunca jamás, abandonaba (su) templo
Salió entonces de él–
Šerida, *que nunca abandonaba su templo, salió:*
«¡Bienvenido! ¡bienvenido! ¡bienvenido seas! (dijo ella), ¡oh navío!
¡Oh navío de mi padre, bienvenido seas! ¡Bienvenido seas, oh navío!»
¡Y, a bordo de la real, se dirige
Hacia la (reserva de) harina (?)
Y [derrama] de su [ ]!
¡Luego se aproxima (?) a la cuba de cerveza
Y con su m[ano] retira el tapón de boj!
«¡Voy a ungir esta clavija (dijo ella),
Con preciosos ungüentos!
¡Que dentro haya abundante mantequilla, miel y vino,
De tal modo que hasta las carpas gigantes y las carpas de las marismas,
Se ag[iten gustosas (?)] en la proa del barco!»
Sin embargo, la nave no le cede ninguna parte de su cargamento:
«¡[Part]o para Nippur!» (le dijo).

c. Uruk. *Inanna* lleva a cabo un intento similar.

La cabeza del convoy llegaba a Uruk
Mientras que su cola aún estaba en Larsa.
Aquella que nunca, nunca jamás, abandonaba [su] templo
[Salió] entonces de él–
La santa Innana, *que nunca abandonaba su templo, salió:*
«¡Bienvenido! ¡Bien[venido]! ¡Bienvenido seas! (dijo ella), ¡oh, navío!
¡Oh navío de Su'en, *bienvenido seas! ¡Bienvenido seas, oh navío!»*
¡Y, a bordo de la real, se dirige (?)
Hacia la (reserva de) harina (?)
Y derrama de su [ ]!
¡Luego se aproxima (?) a la cuba de cerveza
Y con su m[ano] retira el tapón de boj!
«¡Voy a un[gir] esta clavija (dijo ella),
Con preciosos ungüentos!
¡Que dentro haya abundante mantequilla, miel y vino,
De tal modo que hasta las carpas gigantes y las carpas de las marismas,
Se ag[iten gustosas (?)] en la proa del barco!»

Sin embargo la nave no le ce[de] ninguna parte de su cargamento:
«¡Parto para Nippur!» (le dijo).

d. Esto mismo sucede con *Ninunu* en Šuruppak.

La cabeza del convoy llegaba a Šuruppak,
Mientras que su cola aún estaba en Uruk.
Aquella que nunca, nunca jamás, abandonaba [su] templo
[Salió] entonces de él—
Ninunu, que nunca abandonaba su templo, salió:
«¡Bienvenido! ¡Bien[venido]! ¡Bienvenido seas! (dijo ella), ¡oh, navío!
¡Oh navío de Su'en, *bienvenido seas! ¡Bienvenido seas, oh navío!»*
Y, a bordo de la real, se dirige (?)
Hacia la (reserva de) harina (?)
Y derrama de su [ ]
Luego se aproxima (?) a la cuba de cerveza
Y con su m[ano] retira el tapón de boj
«¡Voy a [un]gir esta clavija (dijo ella),
Con preciosos ungüentos!
¡Que dentro haya abundante mantequilla, miel y vino,
De tal modo que hasta las carpas gigantes y las carpas de las marismas,
[Se agiten gustosas (?)] en la proa del barco!»
Sin embargo la nave no le ce[de] ninguna parte de su cargamento:
«¡Parto para Nippur!» (le dijo).

e. Y con *Ninlil* en Tummal

La cabeza del convoy llegaba a Tummal,
Mientras que su cola aún estaba en Šuruppak.
Aquella que nunca, nunca jamás, abandonaba [su] templo
[Salió] entonces de él—
La amable Ninlil, *que nunca abandonaba su templo, salió:*
«¡Bienvenido! ¡Bien[venido]! ¡Bienvenido seas! (dijo ella), ¡oh, navío!
¡Oh navío de mi principesco hijo, bienvenido seas!
¡Bienvenido seas, oh navío!»
Y, a bordo de la real, se dirige (?)
Hacia la (reserva de) harina [ ]
Y derrama de su [ ]
Luego se aproxima (?) a la cuba de cerveza
Y con su m[ano] retira el tapón [de boj]:
«¡Voy a ungir esta clavija (dijo ella),
Con preciosos ungüentos!

¡Que dentro haya abundante mantequilla, miel y vino,
De tal modo que hasta las carpas gigantes y las carpas de las marismas,
Se agiten gustosas (?) en la proa del barco!»
Sin embargo, la nave no le ce[de] ninguna parte de su cargamento:
«¡Parto para Nippur!» (le dijo).

Llegada a Nippur

La cabeza del convoy llegaba a Nippur,
Mientras que la cola aún estaba en Tummal.
En el espléndido muelle, en el muelle de Enlil,
Atraca, por fin, el navío de Nanna-Su'en –
En el espléndido muelle, en el muelle de Enlil,
Atraca, por fin, el navío de Ašimbabbar:
Se detiene ante el nártex de su padre y progenitor.

Nanna-Su'en pide ser introducido en el templo de *Enlil*

Entonces, llama al portero de su padre:
«¡Portero! ¡abre el templo! ¡abre el templo!
¡Kalkal! *¡[ab]re [el templo]! ¡abre el templo!*
¡[Kalka]l! *¡ujier! ¡abre el templo!*
¡[Oh, Conser]je: ¡Oh, ujier! ¡abre el templo!
¡Abre el templo, portero! ¡Kalkal! *¡abre el templo!*

Y enumera los regalos que trae.

¡Traigo manadas de bueyes de labranza!
¡Ábreme a mí, a Nanna-Su'en, *el templo!*
¡El templo de Enlil, *oh portero!*
¡[Traigo (?)] corderos cebados!
¡Ábreme a mí, a Ašimbabbar, *el templo!*
¡El templo de Enlil, *oh portero!*
He vaciado (?) mi cabaña ganadera:
¡Ábreme a mí, a Nanna-Su'en, *el templo,*
El templo de Enlil, *oh portero!*
He cebado (?) a mis cabras con sémola:
¡Ábreme a mí, a Asimbabbar, *el templo,*
El templo de Enlil, *oh portero!*
<Yo ...> los puercoespines:
¡Ábreme a mí, a Nanna-Su'en, *el templo,*
El templo de Enlil, *oh portero!*
Yo, Ašimbabbar, *[yo] los lirones:*
¡Ábreme a mí, a Ašimbabbar, *el templo,*
El templo de Enlil, *oh portero!*
[Yo] los pajarillos kuda:
¡Ábreme a mí, a Nanna-Su'en, *el templo,*
El templo de Enlil, *oh portero!*
Yo he traído, de mis corrales (?), volatería menor [ ]:
¡Ábreme a mí, a Ašimbabbar, *el templo,*
El templo de Enlil, *oh portero!*
Yo he traído, de mis corrales (?), pequeños azangunu:

¡Ábreme a mí, a Nanna-Su'en, *el templo,*
El templo de Enlil, *oh portero!*
Yo he reunido (?) carpas gigantes:
¡Áb[re]me a mí, a Ašimbabbar, *el templo,*
El templo de Enlil, *oh portero!*
Yo he [ ] carpas de las marismas
¡Ábreme [a mí], a Nanna-Su'[en], *el templo,*
El templo de [Enlil], *oh [por]tero!*
Yo he prodigado aceites y cervezas calmantes:
¡Ábreme a mí, a Ašimbabbar, *el templo,*
El templo de Enlil, *oh portero!*
Yo he llenado cestas de huevos:
¡Ábreme a mí, a Nanna-Su'en, *el templo,*
El templo de Enlil, *oh portero!*
Yo he conseguido cañas (tiernas) y retoños jóvenes:
¡Ábreme a mí, a Ašimbabbar, *el templo,*
El templo de Enlil, *oh portero!*
Yo he hecho que muchas ovejas [pariesen] corderos,
Ordenando que las cubriesen mis carneros,
Para distribuirlos a lo largo de las orillas <del> Turungal:
¡[Ábreme] a mí, a Nanna-Su'en, *[el templo],*
El templo de Enlil, *oh por[tero]!*
Yo he hecho que muchas cabras pariesen cabritos,
Ordenando que las cubriesen mis machos cabríos,
[Para distribuirlos a lo largo] de las orillas <del> Turungal:
¡Ábreme a mí, a Ašimbabbar, *el templo,*
El templo de Enlil, *oh por[tero]!*
Yo he hecho que muchas vacas pariesen terneros,
Ordenando que las cubriesen mis toros,
Para [distribuirlos a lo largo] de las orillas <del> Turungal:
¡[Ábreme] a mí, a Nanna-Su'en, *[el templo],*
El templo de Enlil, *[oh portero]!*
*¡Abre el templo, portero! ¡*Kalkal*! ¡Abre el templo!*
¡Y te daré como presente
Aquello que está en la proa del navío,
Y como regalo de despedida, aquello que está en la popa!»

Es introducido en el templo y presenta sus ofrendas

¡Rebosando felicidad, completamente feliz, el portero,
Rebosando felicidad el portero abrió (entonces) el templo!
*¡*Kalkal, *el conserje, rebosando felicidad,*
El portero, rebosando felicidad, abrió (entonces) el templo!

Kalkal, *el hombre del cerrojo, rebosando felicidad,*
Rebosando felicidad, el portero abrió (entonces) el templo.
Y en el templo de Enlil, *ante el Gran Monte,*
Nanna-Su'en *presenta sus ofrendas.*

Enlil, a cambio, ofrece un banquete a su hijo

Enlil, *fascinado por los regalos,*
Ofreció un banquete a su hijo Su'en.
Satisfecho con Su'en decía con suavidad:
«*¡Servid pasteles a este joven, pues le gustan mucho!*
¡Servid pasteles a mi Nanna, *pues los adora!*
¡Saquemos del Ékur *todo aquello que es necesario para celebrar una fiesta*
Y que sea de la mejor calidad!
¡Escanciadle mi cerveza más fina!
¡Preparad para él una jarra de cerveza,
De base sólida y denominada [ ]!
¡Preparadle pasteles, dulces, panes [ ] y agua fresca!»
Y Su'en *responde a su padre y progenitor:*

Su'en da las gracias a su padre y le dirige su petición

«*¡Oh Gran Monte, padre y progenitor mío,*
de todo lo que me has ofrecido para que comiese,
Ya estoy completamente saciado!
¡Oh Gran Monte, padre y progenitor mío,
De todo lo que me has ofrecido para que bebiese,
Ya estoy completamente satisfecho!
¡Tu soberanía (se extiende) por donde tú posas tu mirada!
¡Oh Enlil, *cuán fastuosa (?) es tu opulencia!*
¡Concédeme, Enlil, *concédeme (tus favores),*
Que regrese a Ur con ellos!
¡Concédeme la crecida del río,
Que regrese a Ur con ella!
¡Concédeme grano en los campos hasta tarde,
Que regrese a Ur con él!
¡Concédeme carpas de las marismas y carpas gigantes en los viveros,
Que regrese a Ur con ellas!
¡Concédeme cañaverales con cañas (tiernas) y los brotes jóvenes,
Que regrese a Ur con ellas!
¡Concédeme bosques con muflones e íbices,
Que regrese a Ur con ellos!
¡Concédeme mašgur en los campos,
Que regrese a Ur con él!
¡Concédeme huertos con siropes y vinos,
Que regrese a Ur con ellos!

¡Concédeme (por último) una larga vida en el palacio real,
Que regrese a Ur con ella!»

Enlil atiende sus peticiones

Y Enlil *se lo concede, le concede todas (sus peticiones),*
Antes de que parta para Ur.
Le concede la crecida del río,
Antes de que parta para Ur.
Le concede grano hasta tarde en los campos,
Antes de que parta para Ur.
Le concede carpas de las marismas y carpas gigantes en los viveros,
¡Antes de que parta para Ur!
Le concede cañaverales con cañas (tiernas) y retoños jóvenes,
¡Antes de que parta para Ur!
Le concede bosques con muflones e íbices,
¡Antes de que parta para Ur!
Le concede mašgur en los campos,
¡Antes de que parta para Ur!
Le concede huertos con siropes y vinos,
¡Antes de que parta para Ur!
Le concede (por último) una larga vida en el palacio real,
¡Antes de que parta para Ur!

Dedicatoria al rey de Ur

¡Oh mi rey, que sobre tu trono concedido por Enlil
Nanna-Su'en *te conserve con vida durante mucho tiempo!*
¡Que sobre tu augusto trono, que cuenta con el respaldo de Ninlil,
El señor Ašimbabbar
Te conserve con vida durante mucho tiempo!

17. Existen muchas posibilidades de que este poema –cuyo estilo y, sobre todo, sus numerosas y casi omnipresentes alternancias, en especial la referida al nombre de su protagonista *Nanna-Su'en/Ašimbabbar,* sus repeticiones (*1* ss.; *24* ss.; *260* ss.; *308* ss.; *331* ss.) y las reproducciones literales de pasajes enteros (*37* ss./ /*59* ss.; *159* ss./ /*265* ss.; *197* ss. / /*331* ss.) recuerdan mucho los procedimientos de la poesía de tradición oral (III, § 10) y quizás, incluso, el canto coral alterno– haya sido compuesto en época de Ur III. El «doblete» utilizado en este poema para designar al héroe del mito, el dios de la Luna, *Nanna* (sumerio)–*Su'en* (semítico; grafía un poco artificial de *Sîn/Ašimbabbar*), la situación del comercio local y foráneo que se deduce a partir del catálogo de los materiales importados para la construcción del navío real (*37* ss. y *//*) y el destacado papel que desempeña la ciudad de Ur, cuyo nombre se repite diecinueve veces en la parte final del

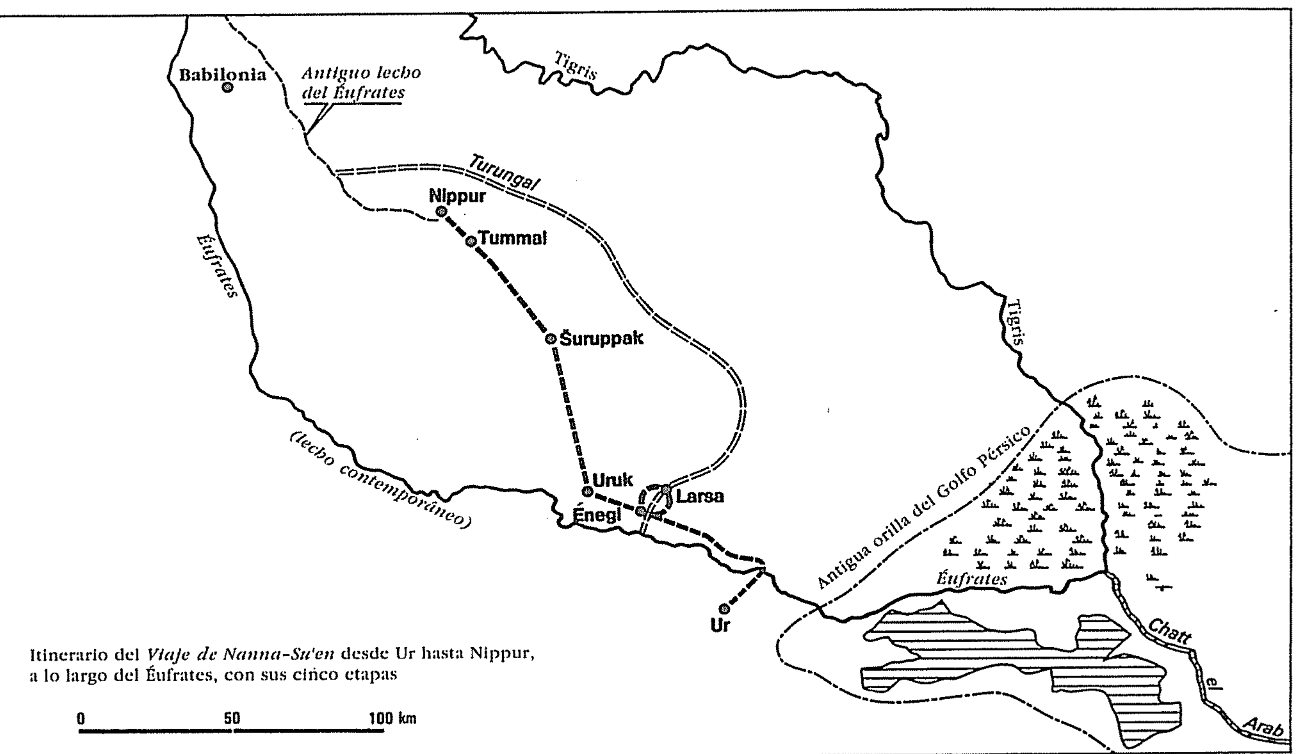
poema (*331* s.), y su rey (*339* y *349*-fin), constituyen una serie de testimonios que no se pueden considerar, simplemente, como sugerencias en apoyo de dicha fecha de composición sino como pruebas de la misma.

18. El fin de la «visita» –y, por tanto, el propio sentido del mito– aparece claramente definido. Por una parte, y tal como ya se explicita en el prólogo, se trata de estrechar los vínculos familiares entre *Nanna-Su'en* y sus padres (*1-15*), prestándoles juramento de fidelidad y rindiéndoles homenaje mediante una suntuosa serie de ofrendas (*156* s. y //). Dicha visita terminará con una comida en común (*317* s.) durante la cual los miembros de la familia afirman y consolidan su solidaridad mediante la consumición de los mismos alimentos[88]: tema frecuente en los mitos y que nos volveremos a encontrar en otras ocasiones (**24**; IX, § 18; XIV, § 11...). Pero también en su epílogo, en el que *Nanna-Su'en*, como contradón por el homenaje rendido a su padre y a cambio de los magníficos regalos que le ha hecho, obtiene de él una promesa de prosperidad y de «opulencia» (*330*) tanto para su ciudad como para su país: el agua, condición fundamental para la vida y para la agricultura, los cereales y el resto de los bienes de consumo, producidos tanto por el trabajo como por la simple recolección, por medio de la pesca y de la caza, y, por último, esa especie de grado superlativo de la fortuna que implicaba una «larga vida» para el rey, pieza fundamental y garantía del buen funcionamiento del país y de su felicidad (*331* s.).

19. El relato de este viaje no es fantástico, a pesar de las amplificaciones, inevitables en una literatura de creación como la del presente ejemplo: la selección y suntuosidad de los materiales para la construcción de la nave real (*37* s.), la acumulación de los ricos regalos destinados a la pareja divina de Nippur (*156* s. y //), la prodigiosa longitud del convoy fluvial, cuya «cabeza» llega a la siguiente etapa del viaje, mientras su cola todavía está en el punto de partida (cuando, entre ambos hay, casi siempre, al menos una decena de kilómetros; y tres o cuatro veces más entre Uruk y Šuruppak: *198* s. y //) y, en resumen, el hecho de que la flotilla cubra este trayecto a través del medio más cómodo y utilizado con más frecuencia: remontando el Éufrates, cuyo brazo oriental (al que en este texto, al igual que en muchos otros, se le denomina Turungal: *188* y //), en esta época se separaba del lecho principal del río aguas arriba de Nippur para volver a confluir con él después de Larsa. Todas las etapas señaladas en el poema figuran en este recorrido: Énegi[89] (no muy distante, proba-

[88] Ver «Banquet de famille», *L'Histoire* 85 (1986), p. 64 ss. («Le plus vieux festin du monde»).

[89] Este topónimo (señalado ya anteriormente, § 3, a propósito del dios *Ninazu*) se escribe mediante el ideograma IM que pudo haber sido leído de diferentes formas, siendo Énegi una de sus posibles lecturas: ver *Reallexikon der Assyriologie*, V, p. 63, s.v. IM.



Itinerario del *Viaje de Nanna-Su'en* desde Ur hasta Nippur, a lo largo del Éufrates, con sus cinco etapas

blemente, de Larsa), Larsa, Uruk, Šuruppak y luego Tummal, cuyo emplazamiento exacto nos resulta desconocido, sin duda a muy poca distancia, río abajo, de Nippur. Teniendo en cuenta estas condiciones, existe cierta posibilidad de que la narración derive de un acontecimiento concreto que habría impactado fuertemente la mentalidad de algunos individuos o, más posiblemente, de una serie de acontecimientos repetidos. No sólo las expediciones, casi cotidianas, que iban desde Ur a Nippur por vía fluvial, sino, más precisamente, los viajes de carácter devocional, sin duda muy frecuentes en esta época, que desde las diferentes ciudades del país se realizaban hasta su capital religiosa. Se supone que, en este poema, *Nanna-Su'en* se comporta exactamente como el soberano de Ur –papel que, por lo demás, cumplía, de una manera clara, en dicha ciudad, pues era el doble sobrenatural del monarca de carne y hueso– y que «en una ocasión determinada» cumple una peregrinación hasta *Enlil* dentro de un tiempo mítico que también duplicaba y «remataba», por así decirlo, el tiempo histórico de nuestro día a día; y esto lo hacía no sólo *porque* este tipo de acto de homenaje para con su soberano de las alturas fuese necesario, sino también *con la finalidad* de obtener del dios, a cambio, una promesa de seguridad en beneficio propio, en el de su capital y en el del país que gobernaba y al que representaba.

20. Así pues, podemos imaginar que, a través de su proyección dentro del mundo divino, la narración ha magnificado y mitificado al mismo tiempo *la* peregrinación ritual que realizaba realmente en intervalos litúrgicos regulares el propio *Nanna-Su'en,* transportado de acuerdo al uso corriente en esta época bajo la forma de su estatua de culto acompañada o no, por el soberano de Ur III en persona, cuyo modelo sobrenatural sería el *Nanna-Su'en* de nuestro texto, escogido, en este caso, para conceder toda su dimensión a los actos y gestos realizados *ex officio* por el rey y que, así, llegaban a repercutir dentro del mundo de lo divino. En un relato de este tipo, *Nanna-Su'en* sustituye al monarca porque éste, al realizar personalmente este viaje piadoso, no era, en realidad, más que el sustituto del soberano sobrenatural, gobernador y protector de su ciudad. El carácter ritual de la peregrinación que aquí se narra se aprecia mejor, posiblemente, gracias a la elección de las etapas, en cuyo curso, como si se tratase de un ceremonial, intervienen las principales diosas de las ciudades atravesadas en dicha ruta: *Ningirida*, paredro de *Ninazu*, en Énegi; *Šerida*, paredro de *Šamaš*, en Larsa; *Inanna* en Uruk; *Ninunu*, paredro de *Ninsazu*, en Šuruppak; y en Tummal, ciudad vecina de Nippur, *Ninlil*, la esposa de *Enlil*. Todas ellas corren al encuentro del navío: el texto, quizá con una discreta ironía, no disimula el hecho de que cada una de ellas albergaba la esperanza de conservar, en su propio beneficio y en el de su templo y su ciudad, el rico cargamento que transportaba. El banquete que cada una de ellas prepara a sus ocupantes también es un acto de culto, un poco al modo de las «estaciones» de nuestras procesiones solemnes, pero

también se puede considerar como una serie de momentos previos cuya finalidad era acabar con la peregrinación y que, por tanto, vienen a glorificar aún más el fin último del viaje, que en ningún momento se aparta de su camino. En estas condiciones, el mito pudo haber sido construido, con mucha posibilidad, para servir como *hiéros logos* (V, § 2; ver más adelante, § 14; VIII, § 12) a esta ceremonia. Se trata de una *explicación,* pues, evidentemente, fue creado y calculado para dar cuenta del valor y del efecto que se consigue a través del acto de culto, aunque al mismo tiempo incluye una paráfrasis y una justificación de carácter sobrenatural.

4. ENKI EN NIPPUR

21. El primer fragmento de este corto poema (129 versos) fue publicado en 1914. Con posterioridad a esta fecha se han podido recuperar, gracias a una serie de restos, más de cuarenta piezas paleobabilonias, procedentes en su inmensa mayoría de Nippur, que nos ayudan a conocer el contenido del texto en su conjunto. S. N. KRAMER dio una primera aproximación a este texto en su *Sumerian Mythology,* p. 62 s., si bien la primera traducción, casi completa, la ofreció A. FALKENSTEIN en *Sumer* VII, 2 (1951), p. 119 ss. La edición más reciente y actualizada es la de A. A. AL-FOUADI en su tesis (inédita) de la Universidad de Pennsylvania, *Enki's Journey to Nippur: The Journeys of the Gods* (1959). En esta ocasión es *Enki* quien rinde visita a *Enlil.*

Enki se construye un palacio en Éridu

En aquel tiempo, cuando ya se habían establecido los destinos,
Y en el que un año de opulencia, venido del cielo,
Se había desplegado aquí abajo en forma de verdor y de hierba,
El señor Enki, *rey del Apsû,*
Enki, *el señor que establece los destinos,*
Se construyó un palacio de plata y lapislázuli,
¡De plata y lapislázuli brillantes como el día!
Este santuario causaba gran alborozo en el Apsû,
Y los centelleantes frontones que de él sobresalían
Se alzaban ante el señor Nudimmud.
Lo edifica, por tanto, con plata adornada con lapislázuli
Y suntuosamente realzado con oro.
En Éridu, en la costa, erige este palacio
¡En cuyos ladrillos repercutían los ecos de mil voces
Y cuyas paredes de cañas mugían como bueyes!
(¡Sí!) el palacio de Enki *vociferaba:*

¡Incluso por la noche alababa
Y celebraba a su soberano con gran estruendo!

Descripción lírica del paje de *Enki*: primera estrofa

A instancia del rey Enki, Isimud, *su paje,*
De pie, ante el palacio, clamaba con toda su alma:
De pie, entre el enladrillado, daba voces:
«¡Oh morada construida con plata y lapislázuli!
¡Tú, que tienes tus cimientos hincados en el Apsû,
Cuyo príncipe te ama!
¡A ti, que te respetan (?) el Tigris y el Éufrates!
¡Tú, que causas alborozo en el Apsû de Enki*!*
¡Tu picaporte es imposible de atacar:
Tu cerrojo es una bestia horrorosa!
¡Tus vigas de parhilera, en su extremo,
Se apoyan en un toro celeste!
¡Las esteras que te cubren
Son de lapislázuli tejido junto a las vigas!
Tu pináculo es un toro de cuernos afinados:
Tu puerta, una fiera que retiene a las personas entre sus garras;
¡La piedra de tu umbral, un león puesto en pie frente a las poblaciones!
¡Apsû! ¡Oh lugar noble y sagrado!
¡Palacio de Engur que frecuenta tu soberano!
*¡*Enki, *rey del Apsû,*
Ha adornado tu zócalo con cornalina
Y te ha embellecido con un revestimiento (?) de lapislázuli!
¡Palacio de Enki, *reflejo del Lalgar subterráneo,*
Te pareces a un toro que camina derecho ante su amo,
Mugiendo con valentía
y dando voces armoniosamente!
¡Palacio de Engur, cuyas sagradas hileras de cañas
Trenzó Enki *(en persona)!*
¡Para ti se construyó el estrado principal!
¡Tu vestíbulo es la resplandeciente «barrera» del cielo!
¡Apsû, tú eres uno de esos lugares sagrados
En los que se determinan los destinos!
Enki, *el sabio por excelencia, el soberano,*
Nudimmud, *el amo de Éridu,*
El de «vientre de carnero», en el que nadie puede fijar su mirada,
Te ha hecho como a uno de esos antiguos (?) Apkallu
De opulenta cabellera (?).

Segunda estrofa

¡Éridu, oh favorito de Enki*!*
¡Palacio de Engur que desbordas opulencia!

¡Apsû, vivificador del país, favorito de Enki*!*
¡Palacio en longitud construido,
Magníficamente construido para guardar el secreto de todos los Poderes!
¡Éridu, tú, cuya sombra se extiende a lo ancho!
¡Oh mar encrespado y sin rival!
¡Río sublime y suntuoso que aterroriza al país!
¡Palacio de Engur, gigantesco e indestructible!
¡Palacio a la orilla del mar! ¡León en pleno Apsû!
¡Noble morada de Enki*!*
¡Fuente de (todo) saber para el país entero!
¡Tu rumor, similar al de un río durante la crecida,
Compone una música para Enki*, el soberano!*
En tu santo habitáculo suenan, con agrado,
Algar, balag, algarsurra,
Ḫarḫar, sabîtum, mirîtum, lo llenan de melodías,
Con el balag de dulce resonancia
Que refuerza la salmodia (?):
¡Allí se tocan todos estos instrumentos, cada uno a su manera!
¡Allí suena, en solos, el algar sagrado de Enki,
Allí resuenan las siete tigi!
¡La orden de Enki *es inalterable:*
El fundamento de su palabra es inquebrantable!»

Descanso de *Enki* tras la edificación del palacio.

¡Esto era lo que Isimud *gritaba en medio del enladrillado,*
Aquello que melodiosamente cantaba en el palacio de Engur!
Cuando terminó –una vez que hubo acabado–
Cuando Enki *acabó de construir Éridu,*
Mole artísticamente rematada,
Que parece flotar sobre las aguas,
¡Apoyó su espalda en la orilla, en el cañaveral,
(Descansando) en su agradable huerto, lleno de frutas,
En el que anidan las aves,
Mientras las carpas retozaban,
Entre las tiernas plantas acuáticas
Y los ciprinos se agitaban
Entre los jóvenes retoños de gizi!

Enki se prepara para ir a Nippur

Después, Enki *se puso de pie*
¡Y los peces sacaban sus cabezas del agua!
¡Pues era muy hermoso verle, de pie en pleno Apsû,
Haciendo brotar la alegría en el palacio de Engur,
Pero infundiendo el temor en el mar,
Propagando el terror entre el río profundo

Y suscitando sobre el Éufrates un desencadenado viento del sur!

Aparejo y carga de la nave; posterior viaje

¡Su bichero era la Serpiente sobrenatural[90]*,*
Y las «Pequeñas cañas» le servían de remos!
¡Se hizo a la vela
En pleno año de opulencia!
¡Rápidamente soltó amarras del barco
Y recuperó la amarra con rapidez!
¡A medida (?) que se alejaba (?) de Éridu,
El río le ofrecía a su rey un eco,
Un rumor similar al mugido de un ternero,
Al bramido de una soberbia vaca!
(En el momento de partir) había sacrificado
Abundantes toros y corderos.
Había hecho venir a los tambores que necesitaba,
Y, de donde no los había, tamboriles.
Puso, entonces, rumbo hacia Nippur,
Llevando consigo todo lo necesario
Hasta el gigunû, la santa capilla de Nippur.

El banquete que siguió a la llegada a Nippur

Una vez allí, hizo traer vino,
Fabricó cerveza,
Derramó grandes cráteras de vino
Mientras preparaba cerveza de espelta:
Y con el fin de obtener una (cerveza) exquisita,
Remueve, en el kurkurru, las gachas de malta (?),
Y le añade, hasta colmarlo, la misma cantidad de sirope de dátiles,
¡Convirtiendo dicha mezcla
En un dulce licor refrescante!
Fue así como Enki, *en el santuario de Nippur,*
Ofreció un banquete a Enlil, *su padre.*
Colocó a An *en primera fila,*
Y situó a Enlil *cerca de él;*
Luego ordenó sentar a Nintu *en el lugar de honor.*
Los Anunna, *uno por uno, fueron tomando asiento.*
Y todos ellos bebían cerveza a pequeños sorbos y paladeaban el vino.
Los vasos llenos hasta los bordes,
Brindando por el cielo y por la tierra,
¡Aspirando lentamente de las copas desbordantes,
(Cóncavas como) chalupas!
Una vez que se hubo bebido la cerveza y degustado el vino,

[90] Se trata de una imagen totalmente regida por la asonancia, pues en sumerio, «bichero» se decía gi.muš, término que evoca el nombre de la serpiente, muš.

Las consecuencias del banquete

Y que, de la mesa, se hubieron retirado los restos del banquete,
Enlil, *totalmente eufórico, en su palacio de Nippur,*
Declara (lo siguiente) a los Anunna:
«¡Grandes dioses aquí reunidos,
Anunna *que dirigís la Asamblea!*
¡Sabed que mi hijo, Enki *el soberano,*
Ha construido una morada!
¡Ha elevado Éridu
Al igual que una montaña (se alza) sobre la tierra llana!
Ha construido su palacio
En el emplazamiento idóneo:
¡En Éridu, lugar sagrado en el que nadie puede entrar!
Es una morada construida con plata
Y adornada con lapislázuli.
¡En ella sonarán, en total concordancia, los siete tigi,
En ella se prodigarán las plegarias!
¡Y los hermosos cantos sagrados
Lo convertirán en un lugar muy agradable!
¡Así será el santuario del Apsû, tesoro de Enki,
Magníficamente construido para guardar el Secreto
De todos los Poderes!»

Doxología

¡Por haber edificado Éridu, ese sagrado templo,
Gloria (a ti), venerable Enki!

22. Aproximadamente la mitad de este poema se presenta bajo la forma de una celebración lírica del templo de *Enki* (*18-71*). En ocasiones también ha sido interpretado como un himno y ha sido editado como tal[91]. Es cierto que, como consecuencia, nuevamente, de la frecuente mezcla de géneros literarios (V, § 2), esas dos estrofas en honor de la construcción se encuentran incluidas dentro de una trama narrativa. Si bien ésta casi se desarrolla en ese mismo estilo grandilocuente, lleno de imágenes enfáticas, y ligero, intenta evitar con sumo cuidado las frecuentes repeticiones y ritornellos. No obstante, todo ello no oscurece la finalidad del conjunto: narrar la historia de este edificio desde sus orígenes (*1-72*) hasta su ratificación y su consagración oficial por parte de *Enlil*, el soberano de los dioses, en Nippur (*115-127*).

[91] Así A. Falkenstein, n.º 31, p. 133 ss., en la obra citada en la nota 86.

23. Esta construcción era un templo (cuya excavación nos ha permitido llegar a saber que era muy arcaico[92]) del dios *Enki* en Éridu, cerca de Ur, y al que se denominaba como *É.Engurra*, traducido aquí como «palacio de Engur» (*34, 41*, etc.). Engur era, al igual que Lalgar (*38*), un sinónimo de Apsû, esa capa subterránea de agua que coexistía junto con la tierra y que, en época muy temprana y dentro del tiempo fabuloso de los orígenes, de ese período extratemporal que aquí se designa como «el año de la opulencia» (*2*) –o, dicho de otro modo, dentro de un período de larga duración que se puede interpretar como la época anterior al tiempo histórico–, fue asignada a *Enki* «cuando ya se habían establecido los destinos (de los dioses)» (*1*) y ya se le había concedido a cada uno de ellos su parte correspondiente (comp. **45**, I/I: 11 ss.). *Enki* acometió enseguida la construcción en dicho lugar de una morada digna de su destacado lugar entre los dioses y de sus importantes funciones. Dentro de la mentalidad de los autores de este mito, y de muchos otros, la jerarquía de los dioses o, en todo caso, de sus más altos representantes, se había establecido en ese momento con su «tríada» suprema: *An, Enlil* (¿su esposa es la misma que en § 11 o la gran diosa-madre: IV, § 10, a la que aquí se denomina *Nintu*: *108*?) y, aparentemente, *Enki* (*105* s.). Por dicho motivo, este último recibe en *120* el título de «soberano».

El emplazamiento escogido para la construcción de este edificio fue la antiquísima localidad litoral de Éridu, situada a orillas de la laguna que unía el Éufrates con el mar, en el sector occidental de la ensenada del Golfo Pérsico (*13; 53; 73* s.) y que, con toda verosimilitud, se debía de concebir como una especie de punto de contacto con el Apsû subterráneo. En esta ocasión, como en muchas otras[93], el nombre de Éridu no designa, naturalmente, la ciudad propiamente dicha, que, como tal, todavía no existía debido a la ausencia de hombres que la construyesen y la habitasen, sino su primera situación extratemporal o el emplazamiento del futuro templo y, en ocasiones, este último (especialmente *53* y *73* s.).

El relato de la construcción y del acondicionamiento de dicho edificio, en la medida en que nos lo permite llegar a apreciar el énfasis estilístico, es, a juzgar por las evidencias, un calco de la situación propia de la época en que fue compuesto el poema. Ésta se puede adivinar en algunos detalles concretos y realistas, tanto arquitectónicos (la mezcla de ladrillos e hileras trenzadas de juncos: *14* s.; las peculiaridades del sistema de vigas y de techado: *28-30* o del sistema de cierre: *26* s. y *31*; y, en particular, el –doble– león de piedra de la entrada, descubierto por

---

[92] Ver, principalmente, Fuad SAFAR, Mohammed Ali MUSTAFA y Seton LLOYD, *Eridu*, p. 33 ss. y p. 60 ss.

[93] En *Marduk, creador del mundo*/**38** se vuelve a retomar esta distinción implícita del emplazamiento extratemporal y absoluto de un santuario o de una ciudad sagrada, preexistente a la tierra de los seres humanos, a los propios hombres y a la construcción «material» del edificio o de la ciudad.

los arqueólogos[94]: *57* y, sobre todo, *31* s.; comp. con **11**, I/II: *11* //*23*; **21**, *68*) como litúrgicos: las alusiones a los cánticos (*13* s.; *40; 59* s.), con la lista de instrumentos musicales, múltiples y variados, que los acompañan (*61-67*; los tigi, en particular, también se citan en otros poemas: **6**: *443*; **11**: II/IV: *48* y II/IV: *24*). Hasta el título de «fuente de todo saber para el país entero» (*58*) y la asimilación del templo con uno de esos venerables *apkallu* (*48*), los famosos Sabios míticos enviados antaño por *Enki* para que desarrollasen, dentro del país, el papel de héroes civilizadores (ver **8**), hacen referencia, en realidad, a algún dato concreto cuyo recuerdo o práctica se conservaba en el santuario de *Enki* en la época de composición de este poema –hacia finales del III milenio, como muy tarde–, con ocasión, sin duda, de una restauración del viejo edificio. Otro mito (**6**) hará de Éridu y del templo de *Enki* el emplazamiento propio de esos «Poderes» en los que tan magníficamente se traducía todo el «saber» eminentemente «práctico», el único saber tradicional del país.

Este mito, en realidad, quiere explicar los orígenes de este famoso santuario, pero, al mismo tiempo, y quizás en una medida mucho mayor, el aspecto que entonces presentaba dicho templo, es decir, la forma en que se había conservado, desde el momento en que *Enki* lo había planeado y construido, siendo siempre el mismo y estando llamado a seguir siendo siempre así de hermoso y bello: es decir, intentar explicar el modo en que esta construcción, que se consideraba anterior al tiempo histórico, había llegado a convertirse en una institución perpetua. Es aquí, precisamente, donde interviene el tema del «viaje» –en un sentido bastante diferente al del mito de *Nanna-Su'en*/**3** que hemos visto anteriormente.

24. A pesar de que el texto, grandilocuente pero muy parco en detalles, sólo nos ofrece algunas vagas alusiones a la historia que narra, podemos llegar a comprender que *Enki*, tras haber terminado su obra (*72* s.) y descansar, durante un momento, en el encantador entorno que rodeaba al templo, fundamentalmente acuático (*75-79*), tal como lo exigía la situación geográfica, habría decidido, de repente, emprender viaje hacia Nippur, junto a *Enlil*, del que, por soberano que fuese de todo (*120*), también era su «hijo» (*ibid.*), en el sentido metafórico de dicha palabra: era su súbdito y, en consecuencia, le tenía que prestar acto de homenaje y someterle, para su ratificación, sus propósitos y acciones.

El itinerario de este viaje, a diferencia del emprendido por *Nanna-Su'en*, no aparece señalado en el texto ni se mencionan los diferentes episodios que tuvieron lugar durante su desarrollo: el autor prefiere consagrar una quincena de versos (*98-115*) a describir el banquete, conclusión normal de estas visitas *ad limina* entre dioses (§ 18); si bien, en esta ocasión, es el visitante quien lo ofrece, personalmente, a su soberano y a la corte divina. Este festín introduce, en efecto, la con-

---

[94] P. 242 de la obra citada en la nota 92.

clusión del relato, el motivo por el que éste había sido imaginado y «calculado» y que, en suma, es «la determinación del destino» del templo. *Enlil*, encantado tanto con la fiesta que se le ha ofrecido (*116*) como por el homenaje que su «hijo» le ha rendido con su peregrinación, presenta a la asamblea de los dioses, a través de unas breves palabras, la noticia, traída por *Enki,* acerca de la construcción del templo (*118-127*). *Enlil*, a través de estas simples palabras, que, sin embargo, son pronunciadas dentro de un marco apropiado para las grandes decisiones colectivas[95] como es el banquete, y también ante todos los dioses reunidos, y que en virtud de su autoridad soberana y, en consecuencia, eficaz, convierte una situación de hecho en una situación de derecho, determina para siempre el destino del templo de Éridu, en el sentido en que lo había querido *Enki* y concede garantía de perpetuidad a una obra que, de otro modo, estaría expuesta, por sí misma, a perecer. Resulta evidente la insistencia en aquellos «Poderes» (VIII, § 13) cuyo «secreto debía guardar» este edificio de manera única y exclusiva, (*127*; y comp. *52*; y también *58*, que ya hemos comentado en § 23).

25. La doxología del poema (*128*) implica que estamos ante una obra compuesta para mayor gloria de *Enki;* de hecho fue éste quien edificó su propia morada, dando así, a través de esta obra maestra de la arquitectura, una demostración de su absoluta maestría en el terreno de la técnica; del mismo modo, también fue *Enki* quien quiso que *Enlil* lo bendijese y lo avalase. Desde este punto de vista, el mito debería haber sido incluido dentro del ciclo de *Enki* (VIII). Sin embargo, el sometimiento que el héroe de nuestro relato testimonia para con *Enlil,* el cuidado que toma para que éste ratifique y conceda perennidad a sus propios actos, viene a subrayar con total claridad la superioridad del dios de Nippur y desde este punto de vista sitúa a dicho dios, si no en el centro, sí al menos en cabeza del poema. Este texto sólo pudo ser imaginado y escrito en el momento en que la antigua preponderacia religiosa de Éridu había cedido ante la de Nippur.

Existen algunas evidencias de que el propósito de este relato haya sido conservar el recuerdo de algunas de las numerosas reconstrucciones o renovaciones que sufrió el templo de Éridu, aunque cierto número de detalles a lo largo de la narración (el escaso interés prestado al propio viaje y a su itinerario, la asunción personal por parte de *Enki* del banquete que, de acuerdo con las normas de educación, habría debido de ofrecer la persona que recibía a los visitantes en su casa, sin contar esa implícita superioridad de Éridu, que no sólo se presenta como un lugar de particular esplendor sino también como la única morada propia de los «Poderes» –en razón, fundamentalmente, de su «inventor» y primer detentador: comp. con **6** y **11**)– nos llevan a pensar que el «viaje» narrado en este texto no era más que una simple

[95] P. 63 del artículo citado en la nota 88.

procesión desarrollada en Éridu a alguna capilla de *Enlil*... De cualquier forma, y por el momento, sólo podemos datar la composición de este mito en una época muy imprecisa, a fines del III milenio, como muy tarde –siendo posible que, en el estado en que ha llegado hasta nosotros, haya sufrido una remodelación explicativa a inicios del II milenio.

VIII. ENKI/ÉA EL INGENIOSO

1. Bajo este epigrafe incluimos tres o cuatro mitos en los que *Enki* (denominación bajo la que lo conocen los hablantes de lengua sumeria; en acadio se le denominaba *Éa*: IV, § 12 y nota 6) desempeña el papel principal. Se podrían añadir otros mitos, empezando por el visto anteriormente (4), si se le considera desde el punto de vista del papel tenido por dicho dios en el mismo y por su doxología final (VII, § 25). De hecho *Enki/Éa* es quizá, tal como tendremos ocasión de comprobar, en tanto que inventor y difusor de todas las técnicas, dios del conocimiento especializado, de la sutileza y de la astucia, la divinidad que con más frecuencia interviene, y de una manera más activa, en todo el conjunto de la mitología mesopotámica y, en particular, en todos aquellos mitos que tienen que ver con la resolución de los problemas y crisis con que se enfrenta la sociedad divina.

5. ENKI Y NINḪURSAG

2. Este poema, conservado casi íntegramente en 284 versos y cuya trama general conocemos con bastante precisión, pese a que existen dos o tres pasajes bastante maltratados que presentan lagunas y que son difíciles de traducir literalmente, aparece atestiguado en tres manuscritos de inicios del II milenio: el más completo, publicado en 1915, procede de Nippur; otro, descubierto en Ur, sólo conserva alrededor de sesenta versos, mientras que el tercero, de procedencia desconocida, sólo contiene, aproximadamente, cincuenta. S. N. KRAMER llamó la atención sobre el primero de ellos en su *Sumerian Mythology*, p. 54 ss. Un año después lo volvió a editar en su *Enki and Ninḫursag: A Sumerian Paradise Myth (Bulletin of the American Schools of Oriental Research* –Supplementary Studies, I), revisado y vuelto a editar, años más tarde, en las páginas 37-41 de *Ancient Near Eastern Texts*... El texto que aquí se presenta es el resultado de un nuevo análisis y de un estudio realizado expresamente por dicho autor para la ocasión. Posteriormente, ha aparecido una nueva edición de este texto realizada por P. ATTINGER[96] en

[96] La novedad de esta edición radica, fundamentalmente, en la traducción del muy maltratado pasaje compuesto por los versos *29-52* y en la introducción de un fragmento, después de (*127*) // (*138*), extraído de un documento de procedencia

la *Zeitschrift für Assyriologie* 74 (1984), pp. 1-52, bajo el título *Enki et Ninḫursaĝa*. En el texto que aquí presentamos hemos tenido en cuenta los resultados de esta última edición, pues concuerdan bastante bien con los obtenidos por S. N. KRAMER y ayudan a aclarar algunos aspectos difíciles de determinados pasajes (la numeración de sus líneas se ofrece, diferenciada según los lugares, entre paréntesis).

El espacio en que tiene lugar este mito es el país de Tilmun o Dilmun, término con el que se designaba a las islas de Bahrain-Falaika, en el Golfo Pérsico, y al territorio litoral vecino, situado al nordeste de la península arábiga –y quizás, también, a la capital del país (*62*). Esta comarca, que al parecer mantuvo estrechas relaciones económicas y culturales con la Baja Mesopotamia durante el III milenio, aparece en muchas ocasiones en la literatura y en la mitología en lengua sumeria, como si antaño hubiese despertado el interés de sus poetas o hubiese planteado problemas a sus mitólogos. Ver también **6**: *238* ss. Posteriormente esta región pasó a ser ligeramente idealizada y así, por ejemplo, en el relato en lengua sumeria del Diluvio (**46**: *261*) se la considera como el lugar en el que sale el sol.

Dilmun, cuyo brillo es comparable al de Sumer

¡Sagrada es la ciudad [...]: como sagrado es, también, el propio Dilmun–
Sagrado es Sumer [...]: como sagrado es, también, el propio Dilmun!
¡Dilmun es sagrado! ¡Dilmun es puro!
¡Dilmun es puro! ¡Dilmun es luminoso!

A consecuencia de la presencia y acción de *Enki*

¡Fue entonces cuando, en compañía de su única (esposa), (él) se estableció aquí–
Cuando Enki, *junto con su esposa, se estableció aquí*
Esta región se convirtió en pura y luminosa!
¡Cuando él se estableció en Dilmun, junto con su única (esposa)–
Cuando Enki *se estableció en esta región junto con* Ninsikila
Esta región se convirtió en pura y luminosa!

Anteriormente Dilmun, por así decirlo, no existía

¡Antes de este momento en Dilmun no crecía ningún cuervo,
Ni piñoneaba ningún francolín;
Ni ningún león mataba;
Ni lobo alguno se lanzaba sobre los corderos!
¡Se desconocía al perro salvaje, ladrón de cabras,

---

desconocida y que, con toda verosimilitud, es adicional al texto, a pesar de que parece romper la secuencia «lógica» del relato: en él, es *Ninimma*, y no *Uttu*, la que nace de *Ninkur(r)a*, diosa mal conocida (la volveremos a encontrar en **7**: *34*) y que, en ocasiones, ha sido tomada por un dios, pero que en el contexto presente sería, pues, la madre de *Uttu*.

Y al jabalí devorador de cosechas!
18/(20) *¡Ningún pájaro del cielo venía a picotear la malta*
17 *Extendida por alguna viuda en su terraza!*
19 *¡Tampoco había palomas con la cabeza ladeada!*
20 *¡Ni enfermedades de la vista como para que se dijese: «Tengo mal la vista»!*
¡Ni dolores de cabeza como para afirmar: «Me duele la cabeza»!
Ni ancianas que reconociesen su ancianidad;
(25) *Ni ancianos que afirmasen: «¡Soy un viejo!»;*
¡Ni había muchachas que se bañasen!
¡Ni se distribuía agua clara por la ciudad!
25 *Nadie cruzaba el río gritando: «¡Oh, crecida!»;*
¡Ningún heraldo realizaba su ronda;
Ni había tampoco ningún trovador que entonase una elegía
(30) *Ni se promulgaba lamento alguno a la entrada de la ciudad!*

Enki, avisado por su esposa, consigue agua dulce para el país

29-52: versos mutilados que permiten comprender que *Ninsikila*, «la Señora Pura», la esposa de *Enki*, se quejaba a éste de que esta región carecía de agua dulce y que, por tanto, no contaba con tierra arable y capaz de producir frutos. A consecuencia de dichas quejas, el dios ordena a *Utu* que extraiga agua de la tierra (si bien no sabemos cómo).

53 Utu, *desde su emplazamiento celeste [...],*
Extrae el agua (dulce) de la tierra,
A través de hoyos por los que aquélla afloraba:
55 *La hizo llegar hasta unas grandes cisternas (?)*
Y la ciudad la consumió en grandes cantidades–
¡Dilmun consumió gran cantidad (de agua)!
(60) *¡Sus pozos de agua «amarga» se convirtieron en pozos de agua dulce*

Surgiendo de allí gran abundancia de cereales

Y sus campos de cosecha produjeron gran cantidad de cereal!
60 *¡Fue entonces cuando su capital se convirtió en el almacén,*
En el abastecedor de todo Sumer!

(Pro)crea, entonces, los pastos y las cañas

¡Sí! ¡Así ocurrió, desde entonces, gracias a Utu*!*
(65) *¡Sólo él, el Sagaz, ante* Nintu, *la «Madre del País»–*
El hábil Enki, *ante* Nintu, *la «Madre del País»,*
66 *Llenó todas las acequias con su esperma,*
Y con su desbordante esperma inunda los cañaverales

¡Rompiendo con su pene el vestido
Que cubría el seno de la tierra!

luego las plantas alimenticias

(Después) declara: «¡Nadie más que yo
Recorrerá la laguna!»–
«¡Nadie más que yo recorrerá la laguna!», dijo Enki,
¡Y lo juró por el nombre de An*!*
Y para aquella que se acuesta en la laguna,
para aquella que se extiende por la laguna,
Para Damgalnunna, Enki *reserva su esperma,*
Que derrama en el seno de Ninḫursag.
Habiendo recibido en su seno el esperma, el esperma de Enki,
Un día fue para ella como un mes;
Dos días fueron para ella como dos meses;
Tres días fueron para ella como tres meses;
Cuatro días fueron para ella como cuatro meses;
Cinco días fueron para ella como cinco meses;
Seis días fueron para ella como seis meses;
Siete días fueron para ella como siete meses;
Ocho días fueron para ella como ocho meses;
Y nueve días fueron para ella como nueve meses:
¡Los meses de un embarazo!
¡(Tras lo cual), como un fino aceite,
Como un fino aceite, como un precioso ungüento–
*[*Nintu*], la «Madre del País», como un fino aceite,*
Como un fino aceite, como un precioso ungüento,
Da a luz a Ninsar *(«Señora de las Plantas Alimenticias»)!*

y las plantas textiles

Ninsar *sale (a pasear) por la laguna,*
Enki *se fue a la laguna*
Y dijo a su paje Isimud:
«¿No podría yo besar a esta joven y hermosa muchacha–
No podría yo besar a la encantadora Ninsar*?».*
E Isimud *le responde:*
«¡Besa a esta joven y hermosa muchacha–
Besa a la encantadora Ninsar*!*
Para mi rey haré soplar un viento favorable,
¡Un buen viento!»
Enki, *totalmente solo, se introduce, entonces, en su barca,*
Y luego desembarca en tierra firme:
Abraza a Ninsar, *la besa,*
Y derrama su esperma en su seno:

¡Ella recibió en su seno el esperma, el esperma de Enki*!*
Un día fue para ella como un mes;
Dos días fueron para ella como dos meses;
Tres días fueron para ella como tres meses;
Cuatro días fueron para ella como cuatro meses;
Cinco días fueron para ella como cinco meses;
Seis días fueron para ella como seis meses;
Siete días fueron para ella como siete meses;
Ocho días fueron para ella como ocho meses;
Y nueve días fueron para ella como nueve meses:
¡Los meses de un embarazo!
Tras lo cual, como un fino aceite,
Como un fino aceite, como un precioso ungüento—
*[*Ninsar*], como un fino aceite,*
Como un fino aceite, como un precioso ungüento,
Da a luz a Ninkura *(«Señora de las Plantas Textiles» ?)*

y luego el trabajo de las fibras textiles

Ninkura *sale (a pasear) por la laguna,*
Enki *se fue a la laguna*
Y dijo a su paje Isimud*:*
«¿No podría yo besar a esta joven y hermosa muchacha—
No podría yo besar a la encantadora Ninkura*?».*
E Isimud *le responde:*
«¡Besa a esta joven y hermosa muchacha—
Besa a la encantadora Ninkura*!*
Para mi rey haré soplar un viento favorable,
¡Un buen viento!»
Enki, *totalmente solo, se introduce, entonces, en su barca,*
Y luego desembarca en tierra firme:
Abraza a Ninkura, *la besa,*
Y derrama su esperma en su seno:
¡Ella recibió en su seno el esperma, el esperma de Enki*!*
Un día fue para ella como un mes;
Dos días fueron para ella como dos meses;
Tres días fueron para ella como tres meses;
Cuatro días fueron para ella como cuatro meses;
Cinco días fueron para ella como cinco meses;
Seis días fueron para ella como seis meses;
Siete días fueron para ella como siete meses;
Y nueve días fueron para ella como nueve meses:
¡Los meses de un embarazo!
Tras lo cual, como un fino aceite,

Como un fino aceite, como un precioso ungüento–
Ninkura, *como un fino aceite,*
Como un fino aceite, como un precioso ungüento,
Da a luz a Uttu *(«Diosa del Tejido»), la Hermosa (?).*

Para seducir a *Uttu, Enki* tiene que crear las frutas

141-152: a través de los fragmentos del texto llegamos a comprender que *Ninḫursag,* la esposa de *Enki,* avisó a *Uttu,* recomendándole que permaneciese en su casa y que evitase todo contacto con el dios, a no ser que éste le regalase melocotones (?), manzanas y uvas. *Enki,* entonces, solicita sus favores al Jardinero, quien, a cambio de agua dulce, le ofrece dichos frutos.

De nuevo Enki *volvió a llenar todo de agua:*
Llenó de agua las acequias,
Llenó de agua las fosas
Llenó de agua la tierra yerma.
Y el Jardinero, rebosante de felicidad [...]
Lo estrecha entre sus brazos y le dice:
«¿Quién eres tú que has regado todo mi jardín?»
Y Enki *responde al Jardinero:*
«[...]
Entrégame melocotones (?), con su [...];
Entrégame manzanas en su [...]:
Entrégame uvas jugosas (?).»
Le da, entonces, melocotones (?) con su [...];
Le da mazanas en su [...];
Le da uvas jugosas (?), ¡llenándole el regazo!

y luego *Enki* la seduce

Enki, *muy alegre, cogió, entonces, su bastón*
Y fue al encuentro de Uttu *(en casa de aquélla).*
Una vez llegado ante su casa, le grita: «¡Abre! ¡Abre!»
—«Pero, ¿quién eres?» (dijo ella).
—«¡El Jardinero, que te viene a ofrecer
Melocotones (?), manzanas y uvas!
Uttu, *feliz, le abre, entonces, la puerta de su morada,*
Y Enki, *a la Hermosa (?),*
Le entrega los melocotones (?) con su [...];
Le entrega las manzanas en su [...];
Le entrega las uvas jugosas (?),
¡Mientras Uttu *golpeaba sus [muslos?]*
Y daba palmas!
Enki, *después de haberle entregado sus regalos a* Uttu,
La abraza, se estrecha contra ella,
Le golpetea y acaricia los muslos:

La abraza, se estrecha contra ella,
Luego, penetrando a la joven, la besa,
Derramando en su seno su esperma.
¡Ella recibió en su seno el esperma, el esperma de Enki*!*
La Hermosa (?), entonces, exclamó:
«¡Oh, mis muslos! ¡Oh, mi cuerpo! ¡Oh, mi corazón!»
¡Pero Ninḫursag *le quita el esperma de los muslos!*

Ninḫursag «desvía» ese semen y hace nacer de él ocho nuevas plantas que *Enki* quiere probar antes de asignarles un destino

188-195: ella, entonces, y de un modo que nos es imposible llegar a conocer a causa de la fractura de la tablilla, hace nacer (evidentemente a partir de dicho esperma) ocho nuevas plantas cuyos nombres vuelven a aparecer más adelante (*201-215*). En este momento tanto el nombre de dichas plantas como su utilidad parecen estar todavía sin determinar y *Enki* quiere asignárselo, «estableciendo su destino». Pero, antes, quiere probarlas:

Enki *salió, entonces, [...] de la laguna*
Y dijo a Isimud, *su paje:*
«Todavía no he establecido el destino de estas plantas:
Te ruego que me digas cómo lo puedo hacer,
¿Cómo lo puedo hacer?»
E Isimud *le responde:*
«¡Ésta, rey mío, es la "Planta arborescente"!»
¡Y le corta un pedazo y la prueba!
«¡Ésta, rey mío, es la "Planta dulce"!»
¡Y le corta un pedazo y la prueba!
«¡Ésta, rey mío, es la "Mala hierba de los caminos"!»
¡Y le corta un pedazo y la prueba!
«¡Ésta, rey mío, es la "Planta anumun"!»
¡Y le corta un pedazo y la prueba!
«¡Ésta, rey mío, es la "Planta espinosa"!»
¡Y le corta un pedazo y la prueba!
«¡Ésta, rey mío, es la "Planta de yemas"!»
¡Y le corta un pedazo y la prueba!
«¡Ésta, rey mío, es la "Planta..."!»
¡Y le corta un pedazo y la prueba!
«¡Ésta, rey mío, es la "Planta amḫaru"!»
¡Y le corta un pedazo y la prueba!
¡Enki *llegó, así, a conocer la naturaleza de estas plantas y estableció el destino de cada una!*

Irritada por este comportamiento

Ninḫursag, *jurando por el nombre de* Enki, *(exclama) entonces:*

del dios, *Nibursag* condena a muerte a *Enki*, hecho que aflige a los dioses. El Zorro se encarga de restablecer la situación

«No volveré a posar sobre él mi mirada vivificadora:
¡Que muera!»
¡Los Anunna, *entonces, se revolcaron por el polvo!*
Pero el Zorro, que estaba presente, dijo a Enlil:
«¿Cual será mi recompensa si hago cambiar de opinión a Ninhursag?»
Y Enlil *le responde:*
«¡Si haces cambiar de opinión a Ninhursag,
Plantaré para ti un árbol-kiskanû en mi ciudad [...]
Y serás famoso!»
Y el Zorro, tras dar lustre a su pelo
Y [...]
Y después de pintarse los ojos con khôl

229-249: se han perdido los tres primeros versos de este conjunto; siguen otros cuatro sólo parcialmente conservados: el Zorro va al encuentro de varios dioses (*Enlil, Nanna, Utu* (?) e *Inanna*), ¿quizá para pedirles ayuda? La continuación (*237-249*) no permite llegar a imaginar el modo en que el Zorro realizaba su cometido.

Ninhursag cura a *Enki* creando las divinidades específicas de cada una de estas enfermedades

Ninhursag, *habiendo tomado a* Enki *sobre su seno (, le dice):*
«¿Qué te duele, hermano mío?»
–¡Me duele la cabeza!
–¡Ah, bien! (Por este motivo) yo he creado, para ti, al dios Aba.ú!
–¿Qué (más) te duele, hermano mío?
–¡Me duelen los cabellos!
–¡Ah, bien, (Por este motivo) yo he creado, para ti, a la diosa Ninsikila*!*
–¿Qué (otra cosa) te duele, hermano mío?
–¡Me duele la nariz!
–¡Ah, bien, (Por este motivo) yo he creado, para ti, a la diosa Ninkiriutu*!*
–¿Qué (otra cosa) te duele, hermano mío?
–¡Me duele la boca!
–¡Ah, bien, (Por este motivo) yo he creado, para ti, a la diosa Ninkasi*!*
–¿Qué (otra cosa) te duele, hermano mío?
–¡Me duele la garganta!
–¡Ah, bien, (Por este motivo) yo he creado, para ti, a la diosa Nazi*!*
–¿Qué (otra cosa) te duele, hermano mío?
–¡Me duele el brazo!

–¡Ah, bien, (Por este motivo) yo he creado, para ti, a la diosa Azimua!
–¿Qué (otra cosa) te duele, hermano mío?
–¡Me duelen las costillas!
–¡Ah, bien, (Por este motivo) yo he creado, para ti, a la diosa Ninti!
–¿Qué (otra cosa) te duele, hermano mío?
–¡Me duelen los costados!
–¡Ah, bien, (Por este motivo) yo he creado, para ti, al dios En.ša$_6$.ag!

Enki determina el destinos de todos los dioses

–Ya que tú has creado a estas divinidades menores (dijo entonces Enki*),*
¡Aba.ú *será el rey de las plantas;*
Ninsikila *será la Señora de Magan;*
Ninkiriutu *se casará con* Ninazu;
Nikasi *será la encargada de que se cumplan los deseos;*
Nazi *se casará con* Nindara
Azimua *se casará con* Ningišzida;
Ninti *será la Señora de los meses;*
Y En.ša$_6$.ag *será el Señor de Dilmun!*

Doxología

¡Gloria (a ti), oh venerable Enki!

3. La época en que se escribieron los manuscritos de esta obra no permite, naturalmente, calcular la fecha de composición. En principio resulta sorprendente, si recordamos el tono y el estilo de 1, el aspecto notablemente arcaico de su contenido y presentación, y tanto la conducta de los dioses, extrañamente naturalista y «demasiado humana», como muchos detalles que, desde nuestro punto de vista, resultan ingenuos, fabulosos y enigmáticos –como la aparición del Zorro y el papel que éste desempeña dentro de la trama (*221-249*)– apuntan en favor de una datación antigua. Teniendo en cuenta la importancia que dentro de este texto se le concede a Dilmun, que se sitúa en el centro de este mito, sólo se puede pensar en algún momento dentro del III milenio en el que las relaciones económicas y sociales de este país con «Sumer» (*2* y *60* s.) se basaban y se centraban, al mismo tiempo, en la importación de productos agrícolas. Si lo comparamos con la situación descrita en **6**: *238* s., donde Dilmun sólo aportaba a Mesopotamia pescado y dátiles, estamos ante un considerable cambio que es preciso tener en cuenta, a pesar de que este hecho no nos diga gran cosa. De todas formas, y como consecuencia de nuestro escaso conocimiento acerca de estos datos históricos, se nos escapa, en mayor o menor medida, el *Sitz im Leben* del mito y el sentido de algunos de sus episodios.

4. El pasaje *11-28*, por ejemplo, se puede comprender de dos formas diametralmente opuestas. Si sólo consideramos las situaciones aparentemente «malas» que se evocan en dichos versos (las actividades san-

guinarias y depredadoras de los animales salvajes que en ellos se enumeran; las enfermedades y la vejez) podemos interpretarla como una aclaración acerca de la ausencia de males existente en Dilmun y, en consecuencia, este pasaje se puede intepretar como una especie de edad de oro, de estado «paradisíaco». Tal es, por ejemplo, la interpretación dada por S. N. KRAMER a dicho mito. Esta lectura, sin embargo, deja pendiente toda una serie de cuestiones –¿para qué insistir en la ausencia del mal si luego no se explica cómo éste se llegó a introducir en el país? o ¿cuáles son las razones que explican ese deseo de ofrecer una imagen tan edénica y beatífica de Dilmun?; si nos preguntamos acerca de la presencia de diferentes rasgos «positivos» dentro de este mismo contexto y que nada tienen que ver con el mal o con la desgracia (el grito de los pájaros; el comportamiento de la paloma; el baño de la muchacha; la actividad del heraldo o del aedo) estaremos mucho más inclinados a ver en este pasaje una descripción poética, que opera mediante la selección de una serie de aspectos y que no hace referencia a la carencia y no existencia del mal en Dilmun, sino (comp. XII, § 32) que nos presenta a dicha región como un país que no está poblado y conmovido por una vida animal y humana, natural y cultural, tanto para bien como para mal, idéntica a la que funciona, con plena normalidad, en cualquier otra región del mundo. Cuando el relato comienza, Dilmun no es más que un territorio potencial y vacío, una «laguna» (*70* s.) en la que sólo se estanca el agua «amarga» y salada (*58*) de los pantanos costeros. En esta situación de vacío natural y cultural se va a producir la intervención de *Enki*, el dios civilizador por excelencia, que, en última instancia, transformará esta comarca, en un principio desértica, en un país tan «sagrado, puro y luminoso» –es decir, tan vivo[97]– como Sumer (*1* s.), país del que se pasó a convertir en uno de sus grandes abastecedores y suministradores (*60*): aquí reside la alusión a una situacion que, con toda versomilitud, es «histórica» y que, sin duda, se puede situar, como muy tarde, (como **6**: *238* s.) durante la segunda mitad del III milenio, si bien no sabemos nada más acerca de ella.

5. Aunque no debemos olvidar que el mito, vistos sus orígenes, únicamente puede traducir el punto de vista de los mesopotámicos y no, evidentemente, lo que pensaban los habitantes de Dilmun acerca de su país, la intervención de *Enki* no sólo se produce porque éste sea el soberano de Éridu que, por su situación geográfica, era vecino de Dilmun, razón por la que le resultaba mucho más «fácil» llegar a colonizar este territorio, sino, sobre todo, porque *Enki*, en tanto que inventor y difusor de todas las técnicas, era el único dios capaz de llegar a aculturarlo con éxito. *Enki*, que es capaz de llegar, en mayor medida que ningún otro, a discernir las potencialidades y posibilidades tanto de las

---

[97] Acerca de la correlación existente entre la luminosidad y la vitalidad ver V, § 15 y nota 61.

regiones como de los hombres (comp. 6) con el fin de «determinarles su destino», promueve en Dilmun el cultivo de los cereales, de las plantas alimenticias y de las plantas textiles. Por este motivo el mito nos lo presenta habiendo llegado a esta región en compañía de su esposa para «instalarse en ella» –lo cual, evidentemente, no quiere decir que el culto de *Enki*, así como sus estatuas y sus templos, se hayan transportado nunca hasta Dilmun. El nombre propio de su compañera era, tradicionalmente, *Damgalnunna* que aquí aparece en *74* s.; sin embargo nuestro texto también le confiere otros epítetos, conformes con su papel como «Madre del País» (*65*): en una o dos ocasiones la denomina *Nintu* (*64* s.; [*87*]) y, con más frecuencia, *Ninḫursag* (*75*; *141* s.; *187*; *218*; *222*; *224*; *250*), epítetos que, en otras ocasiones, también se aplican a otras diosas (ver IV, § 10); así como *Ninsikila*, «Señora Pura» (*9*; *29* s.), más adelante (§ 9) llegaremos a comprender el propósito de esta denominación.

6. Nada más «llegar» a Dilmun, *Enki* realiza el cambio que es la condición preliminar *sine qua non*: extraer de la tierra, a través de una serie de hoyos, los pozos (*54*) de «agua dulce», y no «amarga» y salobre (*58*), en cantidades abundantes y capaz de ser almacenada y consumida (*55* s.) gracias a una intervención –cuyo modo en concreto se nos escapa– del dios del Sol, *Utu* (*53*; *62*). El primer efecto de este flujo de agua, de esta irrigación, y el único imaginable en un territorio que carecía de cursos de agua, es la aparición de gran cantidad de cereales, incluso con excedentes exportables (*60* s.).

Sólo «posteriormente» –resulta preciso recordar que la narración mitológica tiene un orden consecutivo propio que no tiene porqué basarse necesariamente en la sucesión material del tiempo, sino que también puede derivar de una visión clasificatoria y jerarquizada de las cosas– el dios presume de haber hecho surgir el resto de los vegetales, repartidos en muchas categorías que, evidentemente, no son las nuestras.

En un primer momento aparecen la simple hierba y las fragmitas que cubren las partes sin cultivar del territorio y que forma su piel, su «vestimenta» (*67*): *Enki* las habría creado fecundando la tierra en el sentido más literal del término (*65* s.), mediante la asimilación en esta ocasión, como en muchas otras (**6**: *253* s., por ejemplo), del agua dulce y *fecunda* con su esperma.

Las restantes especies botánicas, todas ellas de utilidad inmediata, se reparten en tres o cuatro clases y cada una de ellas tiene una aparición en concreto. En primer lugar las leguminosas y otras «hierbas» comestibles, que en sumerio se solían incluir bajo la denominación común de sar: «plantas de huerto» (*63-68*); en segundo lugar las plantas textiles (*89-114*), cuya clasificación –kur(r)a?–, desconocida en otros pasajes y poco clara, se deduce del contexto[98]: éstas, inmediata-

[98] En la gran lista canónica de los dioses titulada *An:Anum* (II: *362*) aparece una diosa *Ninkur(r)a* a la que se presenta como «esposa del dios *SÍG*», cuya grafía recuerda el nombre que, en sumerio, se daba a la lana.

mente, se vinculan con la «producción» de las técnicas necesarias para su utilización: el hilado y el tejido (*115-140*); Cada uno de estos datos se materializa a través de la divinidad patrona de cada una de ellas, la «Señora», *Nin.sar* (*88* s.), *Nin.kur(r)a* (*114* s.) y *Uttu* (*140* s.), a esta última, al menos, la conocemos bastante bien (comp. **6**: *381* s.). Para dar origen a estas plantas, *Enki* ha contado con la ayuda de una compañera de su propio rango y lo ha hecho a través de generación carnal. Por una razón que se nos escapa, pero que quizá tenga que ver con la supuesta dependencia de todas estas especies vegetales entre sí, tanto en su cultivo como en sus orígenes, el mitógrafo ha optado por una generación «en cascada» (muy diferente a lo que ocurre en **32**), sin que le haya importado mucho el carácter incestuoso del procedimiento empleado, que tan llamativo resulta *desde nuestro punto de vista: Enki,* tras haber fecundado a su esposa, fecunda, posteriormente, a la hija que ha tenido con aquella y luego a la hija de ésta hija...

7. La aparición de las dos últimas categorías de vegetales «útiles», las frutas y las plantas medicinales, es mucho más confusa y se presenta, además, de un modo que resulta bastante oscuro. *Enki,* en principio, no logra obtener las plantas curativas por medio de la continuación de su encadenamiento de uniones, en este caso con la última de sus hijas –rasgo que, al menos y siempre desde el punto de vista mesopotámico, vendría a subrayar la ausencia de un vínculo inmediato entre aquellas plantas que ya han aparecido y aquellas otras que aún tienen que aparecer–. *Enki,* por deseo de su esposa, sólo podrá llegar a unirse con *Uttu* tras haber instituido, a través de una segunda etapa dedicada a las labores de irrigación y trabajo de la tierra, el cultivo de los huertos y jardines (*160-168*). En efecto, gracias a esta labor (y es muy curioso que no aparezca mencionado el dátil, tradicionalmente vinculado con Dilmun –comp. **2**: *120;* **3**: *34* s.; **6**: *241*; § 15–, que sólo se cita posteriormente y de una manera muy sesgada: ver § 9) llegará a seducir a su hija menor (*168-186*) con la intención manifiesta de convertirla en madre. Ignoramos los motivos por los que esta escena amorosa se narra, en nuesto texto, con mayor detalle y realismo. El hecho es –y, una vez más, las razones se nos escapan– que la cópula no tiene el mismo efecto que en los casos precedentes: la esposa de *Enki* «retira el esperma[99]» del dios (*187* s.) para utilizarlo a su manera, lo cual no aparece precisado en el mito: quizá para apropiárselo y dar nacimiento por sí misma a las ocho plantas que debía mencionar el fragmento de texto perdido (*188-195*). El nombre de dichas plantas, que afortunadamente vuelve a aparecer más adelante en nuestro texto (*200-215*), no *nos* dice mucho; sin embargo su carácter medicinal, sugerido por una de ellas, el amhara o amḫaru, y a la que, además, se conoce como tal, se manifiesta con claridad en el uso que de ellas se hace en *250-274*. Sin embargo, el texto nos precisa

[99] No se debe olvidar la permutabilidad casi total que, en la lengua poética mesopotámica, existe entre el esperma y el agua (ver V, § XII y nota 57).

que estas plantas, en principio, no eran curativas sino nocivas (*216-249*), al menos, por voluntad de su creadora, *Ninḫursag* (*218* s.), que había aceptado de muy mal grado que *Enki,* sin contar con ella, se hubiese apropiado del derecho a «establecer el destino» de las mismas, habiéndolas probado con tal finalidad (*196-217*). Para que estas plantas lleguen a recibir sus virtudes benéficas es preciso que, en primer lugar, la diosa revoque su funesta decisión. *Enlil*, el rey de los dioses, está afligido, al igual que el resto de las divinidades, por la amenaza que pesa sobre *Enki* (*220* s.). La solución al conflicto llega gracias a la fabulosa –y para nosotros enigmática– intervención del Zorro (*221* s.). *Ninḫursag* «crea», para cada una de estas plantas, una «divinidad menor» (*275*) –ignoramos si dichas divinidades actuarían como sus patronas o les comunicarían sus virtudes– y, con ello, crea diferentes remedios para cada uno de los males que han atacado a su esposo (*250-274*) y que, evidentemente, también podrán ser utilizados por los hombres. Por tanto y gracias a esta actuación, cada una de estas plantas debe, en cierta manera, su «destino» y sus propiedades en tanto que drogas a *Ninḫursag,* hecho que parece reconocer a esta diosa ciertas virtudes como curadora. *Enki,* que no puede evitar asignar la suerte y la parte que le corresponde a cada uno de los personajes divinos así creados y atribuidos a estas ocho plantas, establece el destino de cada uno de ellos en tanto que divinidades de segundo orden. Así pues, la disputa entre los dos esposos sobre esta cuestión se soluciona, por fin, tácitamente mediante una especie de juicio salomónico.

8. El último punto a considerar, y no por ello el menos importante, radica en la elección de estos dioses. Dicha selección se ha producido, por una parte, como consecuencia de la virtud terapéutica que cada uno de ellos había concedido a la planta puesta bajo su patrocinio. No nos debe asombrar que, dentro del sistema mesopotámico, que concedía mucha realidad e importancia a los nombres y que, por tanto, rechazaba que cualquier tipo de asonancia entre ellos se debiese al simple azar (ver, más adelante, VII, § 10 y nota 78 y XI, § 31; X § 5, 11°; X, § 20; XIII, § 15; XIV, §§ 9, 18 s.), como mínimo en seis de estos nombres divinos se encuentre –al menos materialmente– un eco sonoro del término que designa a la parte del cuerpo que se debe de tratar con su correspondiente planta curativa: siki, «cabello» en *Nin*siki*la* (*255* s.); kiri, «nariz», en *Nin*kiri*utu* (*258* s.); ka, «boca» en *Nin*ka*si* (*261* s.); zi, «garganta» en *Na*zi (*264* s.); à, «brazo», en *Á*zi*mua* (*267* s.), y ti, «costado», en *Nin*ti (*270* s.). Los otros dos también están relacionados con su papel curativo: *Aba.ú* (*253*) es el «Padre de las plantas curativas» (comp., por lo demás, con *276*) en general y *En.ša$_6$.ag* (*276*), tal como aparece escrito en este texto, significa, o puede significar (ver más adelante) «El Señor que produce el bienestar».

9. A este respecto todavía hay, además, otros aspectos destacables y el mito es muy sutil a la hora de tratarlos. Al menos dos divinidades de este conjunto nos resultan sorprendentes: *Ninsikila* (*256* y *277*) y *Enšag*

(*274* y *283*). A la primera de ellas se la denomina (*277*) «Señora de Magan» (nombre del territorio costero oriental de la península arábiga, situado al sur de Dilmun y que abarca hasta el golfo de Omán); al segundo (*283*) se le concede el título de «Señor de Dilmun». Ambos nombres han sido adaptados al sumerio y, por tanto, se trata de los dioses soberanos tradicionales de dicho país que también conocemos gracias a otros documentos y cuyos verdaderos nombres, en la lengua local, eran *Inzak* y *Meskilak*[100]. Ya Gudea, en su *Cilindro A* (XV: *11–15*), los asimila con dos divinidades propias de su tierra al escribir sus nombres como *Ninzaga* y *Ninsikila*. Cualquiera que haya sido el caso con las seis divinidades restantes que, bajo una forma u otra, han podido pertenecer tanto a la corte celeste de *Insak* y *Meskilak* en Dilmun como haber tenido algún tipo de relación con dicha región, pero sobre los que carecemos de datos que nos permitan llegar a precisar estas dos posibilidades, resulta bastante claro, según nuestro mito, que *Enki* no sólo había aculturado Dilmun, trasformando un desierto pantanoso en una tierra abundante y fértil, sino que también se consideraba que había sido el encargado de asignarle los soberanos sobrenaturales que iban a presidir su destino.

En el nombre de uno de estos dioses, tal como aparece escrito en sumerio en este texto y de acuerdo con el sistema gráfico y exegético basado en la escritura cuneiforme[101], incluso se llegó a introducir, al denominarlo *En.ša*$_6$*.ag*, el nombre del árbol emblemático, en cierta manera, de dicha región: la palmera datilera, ša$_6$ en sumerio. Vista la polisemia del carácter grafico ša$_6$, *En.ša*$_6$*.ag* se puede comprender igualmente como «El Señor que produce la palmera datilera» o como «El Señor que produce el bienestar». Por lo demás, y dentro de este mismo sistema, la reducción de *Meskilak* a *Ninsikila* también se realizó con una segunda intención: en sumerio, este último término compuesto tenía el significado de «Señora/Dama Pura» y era un epíteto que se podía aplicar a más de una diosa. Mediante la concesión, en un principio y dentro de este texto (*9*; *29*), de dicha denominación a la propia esposa de *Enki,* antes de concederle aquellos otros nombres suyos que son más corrientes (ver § 5), se pretendía afirmar la existencia de un vínculo de dependencia entre dicho país, que tenía como patrona a una diosa así denominada, con respecto a la pareja *Enki-Ninḫursag*. Dicho vínculo aparece formalmente explotado en las diez primeras líneas del poema: al insistir el autor del mito, tal como vemos que ocurre en el texto, en el carácter comparable de la «pureza» (*3* s.; *7*; *10*), sacralidad (*1-3*) y esplendor (*4; 7; 10*) de Dilmun y de Sumer, términos que son, todos ellos, sinónimos, hace referencia, de manera explícita, a sikil, «puro»

[100] Acerca de estos dioses ver B. Alster, «Dilmun, Bahrain and the alleged Paradise in Sumerian Myth and Literature», en D. T. Potts, (ed.) *Dilmun, New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain*, p. 39 ss.

[101] *Mésopotamie,* p. 113 ss.

(concepto que, evidentemente, no debe ser interpretado con relación a cualquier tipo de idea moral y, en particular, con la idea de «castidad», sino que se debe comprender como la ausencia de cualquier tipo de defecto físico y del placer que para la vista y la imaginación implican el esplendor, la luminosidad o la elegancia), a partir del nombre de Nin.*sikil*. Una comarca cuya soberana natural tenía el mismo nombre que la esposa de *Enki* debía no sólo, por la naturaleza y por el destino materializados en su nombre, al igual que Sumer, depender estrechamente de dicha pareja divina, sino que, además, debía ser comparable con éste tanto en lustre como en prodigalidad y belleza.

Estamos, por tanto, ante un mito que, a pesar (y quizá precisamente por ese motivo) de su arcaica y, desde nuestro punto de vista, ingenua fabulación, resulta considerablemente refinado y erudito, pudiendo llegar a ser descifrado de diversas maneras. No cabe duda de que podríamos llegar a considerarlo mucho más sutilmente (al igual que tantos otros mitos) si fuésemos capaces de comprenderlo en su totalidad.

6. ENKI, ENCARGADO DE ORDENAR Y ORGANIZAR EL MUNDO

10. Actualmente conocemos este extenso y complejo poema, de más de 450 líneas, gracias a una veintena de manuscritos fragmentarios de inicios del II milenio descubiertos en su mayor parte en Nippur y que, aproximadamente, nos ofrecen el total del conjunto de líneas que conforman este texto. N. S. KRAMER ofreció en 1944 un resumen del contenido de este poema en las páginas 59 s. de su *Sumerian Mythology* y en 1959 presentó, en colaboración con I. BERNHARDT, la primera restauración y traducción de este texto en las páginas 231 s. de la *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller Universität,* Jena, IX / 1-2, bajo el título *Enki und die Weltordnung*. Este estudio, ampliado con los nuevos fragmentos descubiertos con posterioridad a dicho año, fue retomado en 1969 por uno de sus discípulos, C. A. BENITO, en su tesis inédita de la Universidad de Pennsylvania: *«Enki and Ninmaḫ», and «Enki and the World Order»*, trabajo que, revisado a su vez por S. N. KRAMER, constituye la fuente de la presente traducción.

Canto de alabanza a *Enki:* mención de sus perrogativas entre los dioses

1 *¡Señor! ¡Sublime en todo el Universo! ¡Soberano por naturaleza!*
¡Oh venerable Enki, *nacido del Toro,*
engendrado por el Uro[102],
Amado de Enlil, *el Gran Monte, bienamado por el sagrado* An*!*
¡Oh rey, Árbol-mes plantado en el Apsû y que domina la tierra,

[102] «Toro» y «Uro» son, aquí, epítetos admirativos del dios *An*. Comp. con *68* ss.

Alzado en Éridu como un dragón altivo
Y cuya sombra abriga al mundo!
¡Huerto cuyo ramaje se extiende sobre todo el país!
*¡*Enki, *señor de la opulencia para los* Anunna*!*
Nudimmud, *omnipotente en el Ékur,*
Todopoderoso en el cielo y en la tierra,
¡Tú, cuyo [Palacio] sin par, fundado en el Apsû,
Constituye el gran Mât del mundo!

Su papel como ordenador y organizador de la tierra

¡Tú, Enki, *con un simple guiño, transformas la Montaña*
De la que vienen los [uros] y los ciervos,
Los jabalíes y los cerdos salvajes!
Hasta las [...], las praderas, los precipicios montuosos,
Hasta los cielos tornasolados e impenetrables,
Alcanza tu mirada parecida a las cañas ḫalḫal!
¡Tú enumeras los días, ordenas los meses,
Concluyes los años,
Y, cuando (cada uno de ellos) termina,
Expones ante el Consejo la decisión exacta
Y declaras, ante todos, la sentencia![103]
¡Oh venerable Enki, *el soberano del conjunto de los hombres*
Eres tú!

Y, sobre todo, abastecedor de bienes de consumo de los dioses

¡Apenas has terminado de hablar y todo crece
Y la opulencia llega a la tierra!
¡...Tus ramajes, llenos de frutos que tú has [...],
Adornan y enriquecen el [...] de los dioses!
¡Tu [...] es como un árbol (?) en el bosque,
Como un largo vestido de lana (?)!
Tus selectas ovejas y corderos
Adornan y enriquecen el [...]
¡Y cuando él [...] ha trabajado (?) tus campos preparados,
Se recogen [siguiendo tus órdenes] pilas y montones de grano!
[En los campos], los ganados, en apriscos y establos,
Dan la grasa leche,
El zagal canta placenteramente su cancioncilla,
El pastor bate pacientemente la cuba de la leche,

[103] Probable alusión a la Asamblea general que se consideraba que, cada año, reunía a los dioses en la «Sala de los destinos» (comp., por ejemplo, **50**, II: *144*; III: 61, 119; VI:*162*) con la finalidad de deliberar sobre el programa del año siguiente y establecer todos los destinos –destinos que, en ese momento, se consignaban en la «Tablilla de los destinos» que estaba en manos del soberano (ver XI, § 8 y nota 229). Enki parece haber sido el principal responsable de toda esta operación.

¡Y tú, de acuerdo con los ritos, dispones todos sus productos
En platos en el comedor de los dioses!

Su actividad sobre los hombres

¡Tu palabra llena de fuerza al hombre joven que,
Igual que un toro, da con los cuernos en la arena!
¡A una orden tuya, la joven mujer ajusta, sobre su cabeza,
Su encantador tocado,
35 *Admirado por todos y por todas partes!*

36-37: versos con lagunas e intraducibles.

40 ¡Enlil, *el Gran Monte, te ha encargado*
39 *Regocijar y alborozar*
38 *A los Señores y a los reyes!*
41 ¡Enki, *señor de la opulencia y del conocimiento,*
[Señor] querido por An, *adorno de Éridu!*
¡Tú, que trastocas [órden]es y decisiones,
Que estableces los destinos en el momento oportuno!
¡Tú, que pones coto a [...] día(s), que ordenas los meses,
45 *Que haces que el cielo sea recorrido por estrellas,*
Cuyo nombre conoces!
Tú, que has instalado a la gente en sus moradas
Y cuidas que sigan a su pastor!

48 s.: versos con lagunas e intraducibles.

50 *¡Tú, que les has hecho dejar las armas en sus casas [...]*
Asegurándoles, así, una vida en paz!

Él es el responsable de la opulencia

¡Cuando el venerable Enki *recorre la tierra sembrada,*
Ésta produce ricos cereales!
¡Cuando Nudimmud *visita nuestras ovejas preñadas,*
Éstas paren gruesos corderos!
¡Cuando visita a nuestras fecundas vacas,
Éstas paren corpulentos becerros!
55 *¡Cuando visita a nuestras ubrosas cabras,*
Éstas paren carnosos cabritillos!
¡Cuando visitas nuestros campos y campiñas,
Tú, sobre la altiplanicie, reúnes el grano
En pilas y montones!
¡A poco que te aproximes a ellos,
Los lugares más áridos del país
[Se convierten en verdes pastos]!

60: verso perdido

Primera autoglorificación de *Enki*

Con razón, en su majestad, Enki, *el rey del Apsû,*
Se glorificaba en los siguientes términos:
«¡Mi padre, el soberano del cielo y de la tierra,
Me situó en el primer rango del universo!
¡Mi hermano mayor, rey de todos los países,
Reunió en mis manos todos los Poderes,
Y desde el Ékur, el templo de Enlil,
He traído todas las técnicas a Éridu, en mi Apsû!
¡Soy el heredero legítimo, nacido del Toro,
El hijo que honra a An*!*
¡Soy el enorme huracán, salido de debajo de la tierra!
Soy el gran Señor del país!
¡El primer monarca, el padre del mundo,
El hermano mayor de los dioses, el creador de la opulencia,
El canciller del universo,
El supremo conocimiento e ingenio (?),
Aquel que sobre su estrado, al lado de An,
Imparte justicia
Aquel que, para establecer los destinos, escruta la tierra,
Junto con Enlil,
Que fue quien me confió dicho cargo
Hasta los confines del mundo!
¡Soy el auténtico favorito de Nintu,
Aquel que ha recibido de Ninḫursag *un nombre favorable*[104]
El jefe de los Anunna,
El principal hijo de An
Y aquel que hace honor a su padre!»

Al que obedecen los *Anunna*

Y cuando el Señor hubo, de esta forma,
Proclamado su superioridad
Y el Gran Príncipe hizo pública su propia glorificación,
Los Anunna, *de pie ante él,*
Le rogaron e invocaron de la siguiente manera:
«¡Señor que tienes la custodia de todas las técnicas,
Experto en decisiones, digno de aplauso,
Oh Enki, *gloria a ti!»*

---

[104] El «nombre favorable» otorgado en este verso (ver también más adelante verso 94) equivale a un destino humano dichoso: ver VII, § 10 y nota 78 y comp. con los posteriores versos *216-217.*

Segunda autoglorificación de *Enki*: su papel civilizador

Tan satisfecho estaba que por segunda vez
Enki, *el rey del Apsû, en toda su majestad,*
Se glorifica del siguiente modo:
«¡Yo, el Señor del orden indiscutible,
Estoy en primer rango del universo!
¡Siguiendo mis órdenes se han edificado los pesebres,
Y cercado las majadas!
90 *¡Si toco el cielo éste chorrea una lluvia de opulencia;*
Si toco la tierra tiene lugar la crecida;
Si toco las verdes praderas,
A una orden mía se recogen pilas y montones de grano!

Ha edificado su propio templo

¡He construido mi palacio, mi santuario, en un lugar sagrado,
Y le he dado un nombre favorable!
95 *¡En [...] he levantado mi Apsû, mi santuario,*
Y le he concedido un destino afortunado!
La sombra de dicho palacio se extiende sobre la laguna dormida,
En la que, entre las «plantas dulces»,
Los peces agitan sus barbillas;
Entre las «pequeñas cañas»
Las carpas sacuden sus colas,
Y los pajarillos, en tropel, gorjean en sus nidos.
100 *Los responsables del santuario*
Guardan silencio ante mí,
*Y en [...], ellos vienen a mí, ¡*Enki*!*
102 s. *¡Los Apkallu [...]*
104 *Los Enkum [...]*
105 *Se purifican, ante mí, en el agua [...]!*
¡Los cánticos sagrados y las plegarias llenan mi Apsû!

Descripción de su barca

Mi barca, la «Corona», el «Íbice del Apsû»,
Me transporta alegremente
Allí a donde yo quiero ir: sobre (las aguas) de la sagrada laguna
110 *Ella mece sus flancos,*
Ella levanta su «nuca» hacia mí (?).
¡Sus remeros saben azocar tan bien,
Y lo hacen cantando, que la orilla se alegra!
¡Y Nimgirsig, *el capitán,*
Alza su vara de oro
115 *Para gobernar el «Íbice del Apsû», mi barca!*

Decide embarcarse para visitar sus

¡Yo, el Señor, voy a partir!
¡Voy a dirigirme a mi país [...], yo, Enki*!*
Voy [...], yo, el dueño de los destinos!

dominios y establecer los destinos

119-123: versos con lagunas e intraducibles: en ellos *Enki* parece confirmar su decisión de recorrer su territorio para «establecer los destinos», es decir, para organizarlo. Sin duda nombraba en primer lugar a Sumer, centro geográfico de este territorio y, sobre todo, principal punto de atracción del interés general de los propios dioses y, en primer lugar, de *Enki,* tal como se verá a continuación.

¡Los países de Magan y Dilmun
Se giraron hacia mí, Enki,
Para cargar, hasta los bordes, los navíos de Dilmun
Y fletar hasta el cielo los navíos de Magan!
¡Los cargueros de Meluḫḫa
Transportaron oro y plata,
Hasta Nippur, para Enlil, *el rey de todos los Países!*
¡A aquellos que no tienen ciudades ni casas,
A los Martu, les ofreceré, en el reparto, los Ganados!»

Los *Anunna* aprueban esta organización

Dirigiéndose, entonces, al gran príncipe
Que partía a visitar el país,
Los Anunna *hablaron con encanto:*
«¡Oh Señor! ¡Amo de los grandes Poderes,
De los santos Poderes!
¡Lleno de grandes Poderes, de Poderes innumerables!
¡Oh tú, el más visible por el inmenso universo,
Tú que a Éridu, el lugar sagrado,
Has reservado los más altos Poderes,
Gloria a ti, Enki, *amo del universo!»*

Ceremonia de preparación de la partida

Entonces, en honor del gran Príncipe
Que partía a visitar su país,
Todos los señores y todos los reyes,
Todos los exorcistas de Éridu,
Todos los «vestidos con lino» de Sumer,
Cumplieron con las liturgias lustrales del Apsû:
De pie en el sagrado lugar, en el incomparable lugar,
Reservado al venerable Enki,
Realizaron abluciones en el inmenso habitáculo del Príncipe:
Sala tras sala;
Limpiaron el Apsû, ese noble santuario,
Paseándose por él con largas ramas de enebro,
Planta sagrada;
¡Recompusieron el [...] sagrado:
Paso reservado a Enki*!*
Tras lo cual levantaron la pasarela de Éridu
Que conduce al espléndido muelle,

Y una vez anclado el «Íbice del Apsû»
En este mismo sagrado y prestigioso muelle,
Preparan el sagrado oratorio de la usga.
¡Allí recitan, para Enki, *plegaria tras plegaria!*

Enki embarca

155-164: versos perdidos.

¡Y entre las «pequeñas cañas»
Las carpas sacudían sus colas!
¡Entonces se alza en el Apsû el gran Estandarte,
La Sombrilla protectora
Que recubre todo el territorio y tranquiliza a las gentes!
¡Dominando la laguna se alza el gran Mât
Erigido sobre el universo!
¡Después el Señor, el gran Príncipe del Apsû,
De pie sobre el «Íbice del Apsû»,

La partida

Da sus instrucciones!
¡Completamente derecho, magnífico,
Como un árbol-mes plantado en el Apsû.
Él que, a Éridu, al lugar sagrado, al lugar incomparable,
Había reservado los más altos poderes,
El altísimo inspector de la tierra, el «hijo» de Enlil,
Empuña el bichero sagrado!
Y el Campeón, girándose con fiereza hacia el Apsû (?)

176-183: versos destruidos e incomprensibles.

El capitán, Nimgirsig,
Frente al Señor, alza su vara de oro,
Mientras los cincuenta Laḫamu
Se dirigían (a Enki*) con encanto,*
Y [...] los remeros, como pájaros hagam.

Llegada a Sumer, cuyo destino es establecido por *Enki*

¡El Rey procedía con majestuosidad:
Enki *el venerable entraba en contacto con el país,*
Para que, tras esta visita del gran Príncipe,
La opulencia prevaleciese en él por todas sus partes!
Entonces él establece su destino en los siguientes términos:
«¡Oh Sumer, gran país, territorio infinito,
Rodeado por una luz indefectible
Dispensador de Poderes a todos los pueblos,
Desde Oriente hasta Occidente!
¡Sublimes e inaccesibles son tus Poderes
Y tu corazón está lleno de misterio, insondable.

Tu habilidad inventora, que incluso puede parir a los dioses[105]*,*
Está tan fuera de alcance como el cielo:
Ella no sólo da nacimiento a los reyes,
A los que ciñe con la auténtica diadema,
Sino también a los sacerdotes que portan turbantes!
¡Eminentísimo es tu Señor que se sienta
Al lado de An, *sobre su estrado!*
¡Tu rey, el venerable Enlil, *el Gran Monte,*
Padre del universo, te ha cubierto de [...]
Que parece un verde árbol!
Los Anunna, *los grandes dioses,*
Que han instalado en ti su morada,
Festejan en tu giguna
Entre todo tipo de buenos olores!
¡Oh casa de Sumer, se te edificarán muchos establos
Y tu gordo ganado se multiplicará!
Se te construirán muchísimos apriscos:
¡Incontable será tu ganado menor!
¡Tu giguna tocará las nubes,
Tu auténtico santuario se alzará hasta el cielo[106]
Y allí los Anunna *establecerán los destinos!»*

Posterior viaje a Ur donde procede de la misma manera

Luego, una vez llegado a Ur, la ciudad sagrada,
Enki, *rey del Apsû, establece su destino:*
«Ciudad de toda perfección, cuyos pies están en el agua,
Toro poderoso,
Rico camino que dominas la tierra,
Alta como una montaña,
Bosquecillo embalsamado, de sombra desplegada,
Segura de tu fuerza,
¡Llena estarás de los Poderes que han sido preparados para ti!
¡Pues Enlil, *el Gran Monte,*
Ha pronunciado ante el universo tu nombre sublime!
¡Oh ciudad cuyo destino habrá determinado Enki,
Oh ciudad sagrada de Ur, serás levantada hasta el cielo!»

Lo mismo sucede una vez

Luego, una vez llegado al país de Meluḫḫa,

---

105 Alusión a las técnicas inventadas y difundidas por *Enki* para la realización de imágenes y estatuas de los dioses: ver también **7**: *12* y XII, § 21, 2º.

106 Se trata del *ziqqurat,* torre a base de pisos que formaba parte de todos los complejos cultuales importantes.

que llega a Meluḫḫa

Enki, *rey del Apsû, establece su destino:*
«¡Oh país sombrío[107]*, frondosos serán tus árboles,*
Tus bosques de árboles-mes indígenas!
¡Los asientos que con ellos se fabricarán,
Ocuparán un lugar destacado en los palacios de los reyes!
¡Resistentes serán tus cañas, tus cañas indígenas[108]*:*
¡Los valientes las blandirán como armas
En los campos de batalla!
¡Poderosos serán tus toros, tus toros indígenas,
Su bramido será similar
Al de los toros monteses!
¡Para ti los dioses han dispuesto grandes Poderes!
¡Tus francolines tendrán un plumaje de cornalina,
Aves tuyas serán los pavos
Cuyos gritos llenarán los palacios de los reyes!
¡Toda tu plata será de oro,
Y tu cobre de bronce!
¡Oh comarca cuya producción será abundantísima,
Cuya población se multiplicará,
Y cada uno de tus hombres
Será un toro para los otros!

Lo mismo sucede en (¿Magan? y) Dilmun

236 s.: versos perdidos; es posible que, en ellos, se realizase una breve alusión a Magan, tal como parece sugerir el verso *124*.

(Y?) Enki *limpia y purifica el país de Dilmun*
Que confía a Ninsikila.
¡Concede las lagunas al principal templo del país,
Para que se coman sus peces;
Y a su tierra cultivable le otorga palmeras,
Para que se consuman sus dátiles!

Destino de Élam y Marḫaši

[Después decide (?)]
Para Élam y Marḫaši,
[Esos países belicosos] y que todo lo devoran (?),
Que el soberano, al que Enlil *dotó con poder sobre el país,*
Destruya sus moradas, derribe sus fortificaciones,
¡Y lleve ante Enlil,

---

107 Posible alusión al color oscuro de los habitantes del país de Meluḫḫa, acerca de los cuales se expresa, en forma parecida, un pasaje adivinatorio (C. R. Labat, *Textes littéraires de Suse*, pp. 199–205: *10* y p. 210: *10*).

108 ¿Bambúes?

Rey del Universo, en Nippur,
Su plata, su lapislázuli
Y (todos) sus tesoros!

Destino de los Martu

¡A aquellos que no tienen ciudades ni casas,
A los Martu, les da, en el reparto, los ganados!

De regreso a Sumer ordena, en principio, el régimen de sus dos ríos y les asigna su dios tutelar

Una vez que de todos estos lugares
Hubo apartado su atención,
Y que el venerable Enki *centró su atención en el Éufrates,*
Se instala a sus pies, como un toro impaciente,
Alza su pene, eyacula
Y llena el río de agua brillante,
Como si fuese una vaca que, en el prado,
Muge por su becerro que ha quedado en el establo [...].
El Tigris, enseguida, se sometió a él,
Como un toro impaciente
Que, con su pene levantado, produce el «regalo de bodas»:
Como un uro gigante a punto de saltar,
Hizo disfrutar al Tigris,
Y el agua que así producía era brillante,
Suave y embriagadora:
¡El grano que producía con ella era denso y alimenticio!
¡Así fue cómo llenó de riquezas la morada de Enlil,
Y, gracias a él, Enlil *se regocijaba,*
Nippur estaba entusiasmada!
Entonces Enki *se ciñó la diadema soberana*
Y se cubrió con la tiara real,
Luego, y tras tocar el suelo con su mano izquierda,
La opulencia brotó de la tierra
(Y él es) quien, en su mano derecha, empuña la Vara,
El que, alegremente, clama las palabras
Adecuadas para lograr que se mezclen
(Las aguas) del Tigris y del Éufrates,
El que hace que, desde el Palacio, rezume la prosperidad,
Como si fuese aceite,
272 *(Fue) a* Enbilulu, *el Inspector de los cursos de agua,*
271 *(Al que) el Señor, el que concede los destinos,*
Enki, *rey del Apsû,*
273 *Nombró encargado de los dos ríos,*

Se ocupa, después, de

Después se ocupó de la laguna, que llenó de peces [...],

la región pantanosa meridional

Y del cañaveral, que llenó de cañas secas y tiernas

276-278: versos perdidos.

(Y) a aquél / aquélla de cuyas redes
No escapa ningún pez,
De cuyas trampas tampoco escapa ningún cuadrúpedo,
De cuyos cepos tampoco escapa ningún pájaro,
El Niño de [...],
Nanna *[?], amado(a) por los peces,*
(Es a quien) Enki *nombra encargado de la laguna*

y del mar

Tras realizar estas cosas erige un templo,
Precioso y laberíntico santuario:
Lo erige en pleno mar,
Ese santuario de planta fantástica,
Tan compleja como una trenza,
Y cuya parte inferior
Parecía la constelación de Pegaso,
Mientras que la superior (se parecía) a la del Carro[109]*,*
[Rodeado (?) por] un mar agitado,
Dotado de un formidable brillo sobrenatural,
¡Y al que ni siquiera los Anunna, *los grandes dioses,*
Se atreven a acercarse!
Allí estableció [...], y fue un palacio alegre,
De pie, ante él, los Anunna *rezaban e invocaban!*
En este templo marino,
Ellos levantaron para Enki *un importante Camino,*
Para el Señor [...]
Y el gran Príncipe [...]
El pájaro [...]
Llena de riquezas el Ékur, residencia de Enlil,
¡Y éste, gracias a Enki, *se alegró y en Nippur reinó el alborozo!*
(Y fue) a aquella que cabalga [...]
En el precioso santuario,
A aquella que fomenta el apareamiento (?) [...],
La gran Ola marina,
La Marejada, la Corriente marina,
Surgida del fondo (?) del Mar,

[109] El «Carro» en sumerio tenía este mismo nombre (giš.gigir); Pegaso era iku (escrito DIL.GÁN), término que designaba una superficie cultivable, una especie de «campo» celeste, delimitado por las estrellas de la constelación.

La Señora de Sirara, Nanše *la venerable,*
(A la que) Enki *nombró encargada del mar en toda su inmensidad.*

de los meteoros

Después evocó a la Lluvia, al Agua celestial,
A la que colocó en lo alto, bajo la forma de nubes flotantes;
Y hace retroceder hasta el horizonte al viento que las mueve,
Para transformar los eriales en campos de cereales.
(Y) al Jinete de las tempestades,
Que se abalanza sobre el Relámpago,
Al que cierra el cielo con su augusta tranca,
Al hijo de An, *el Inspector del universo,*
A Iškur, *amo de la abundancia (?),*
Enki *lo nombra encargado (de todo ello).*

de las labores agrícolas

Enki, *entonces, preparó el arado,*
Con el yugo y la yunta
Que el gran Príncipe había formado con cornudos bueyes,
Con el fin de abrir el noble surco
Y hacer crecer el grano en los campos cultivados.
(Y fue) al señor coronado con el «Adorno de la llanura»,
Al hábil granjero de Enlil,
A Enkimdu, *el patrono de las acequias y de los levantamientos de tierra,*
(A quien) nombró encargado de (la Agricultura).

de los cereales

Luego el Señor se volvió hacia el Campo cultivado
Y lo abasteció de gunu
Y lo abasteció de vicias, lentejas, [habas(?)],
Allí reúne montones de eštub, gunu, innuḫa.
Multiplica las gabillas y las muelas de molino,
Y, en beneficio de Enlil, *derramó la opulencia por la comarca!*
(Y) a la Dama de cuerpo y cabeza moteadas,
De mirada rutilante como la miel,
Aquella que promueve el celo, el vigor del país,
La vida de los cabezas negras,
¡(A) Ašnan, *el Buen grano, el Pan universal,*
La nombró encargada de los (Cereales)!

de la fabricación de ladrillos

Después el gran Príncipe aseguró la azada con una cuerda,
Prepara el molde para ladrillos,
Y, como si fuese mantequilla,
Corta los adobes.
(Y) al dios de la azada bífida,

Similar a una serpiente [...],
Y cuyo sólido molde para ladrillos es [...] paralelo(s),
A Kulla, *que ordena correctamente los ladrillos moldeados,*
(A éste) lo nombró encargado de esta industria.

de la arquitectura

Luego tira el cordón,
Traza los rectilíneos cimientos,
Y, a capricho de la Asamblea, diseña una casa,
Ordena que se realicen sus lustraciones (preliminares).
Tras lo cual el gran Príncipe excava los cimientos
Y coloca ladrillos por encima de ellos.
(Y) al dios de los firmes cimientos,
De los edificios que nunca se derrumban,
Y cuyos andamios (!), como un arco iris,
Tocan el firmamento,
A Mušdamma, *el Gran albañil de* Enlil,
(A éste) lo nombró encargado (de este arte).

de los pastos

Luego, sobre la inmensa llanura, coloca
Una noble corona;
Aplica a la estepa una cubierta de lazulita;
En ella coloca un diadema de lapislázuli,
Y dota a la fértil tierra de hierbas frondosas;
Allí hace crecer los rebaños y los instala a gusto,
Multiplicando, entre los pastos, los carneros a las ovejas (?),
¡Haciendo que se emparejen!
Y es al Campeón, a la Corona de la estepa,
Al rey de la llanura,
Al gran león de la landa,
A la sublime y poderosa fuerza de Enlil,
A Šakan, *el rey de la «montaña»,*
(A quien) nombra encargado de (la vida pastoril).

de las majadas

Después construye los establos
Y establece su mantenimiento;
Delimita las majadas
¡A las que dota de la mejor y más grasa leche!
Abastece, así, con generosidad
El comedor de los dioses
¡Y difunde la comodidad por la verde estepa!
(Y) al rey, al fiel proveedor de la Éanna,
Al amigo de An,
Al bien amado «yerno» de Sîn *el valiente,*
Al amante de la sagrada Inanna,
–Señora y reina de todos los grandes Poderes,
Aquella que difunde el amor en las calles de Kul'aba–

¡(Es a) Dumuzi, Ušumgalanna, *el amigo de* An,
(Al que) nombra encargado del (Pastoreo)!
¡Así llenó de bienes el Ékur,
La residencia de Enlil,
Y gracias a él Enlil *se regocijó*
Y en Nippur reinó la alegría!

del régimen administrativo de las tierras

Luego establece el catastro
Y marca el suelo con estacas.
Y Enki, *en beneficio de los* Anunna,
¡Determina los emplazamientos de sus moradas en la ciudad,
Y de sus dominios en los campos!
(Y fue) al campeón, al toro salido del bosque embalsamado,
Al león rugiente,
A Utu *el valiente, el toro bien plantado*
Que, orgulloso, hace ostentación de su poder,
Al padre de la «Gran Ciudad[110]*», en el Oriente,*
Al gran heraldo del sagrado An,
Al juez, el que dicta las sentencias
En lugar de los dioses,
Al que, adornado con una barba de lapislázuli,
Sube desde el horizonte hasta el cielo,
A Utu, *el hijo de* Ningal
(Al que) nombra encargado de (todo el universo).

del trabajo de las fibras textiles

¡Tendió, entonces, la urdimbre y dispuso la trama
Y Enki, *de tal modo, reglamentó a la perfección*
El arte femenino por excelencia (?)!
¡Así, gracias a Enki, *se confeccionan*
Preciosos vestidos!
¡(Y fue) al ornamento del palacio, al adorno de los reyes,
A Uttu, *la fiel y silenciosa*
(A quien) nombró encargada (de esta dedicación)!

Inanna protesta porque se ha olvidado de ella

Entonces, aquella que no había recibido ningún empleo,
La [sagrada (?)] Inanna, *la joven mujer,*
Que no había recibido ningún empleo,
Fue al encuentro de su padre, Enki,
Y, entre lágrimas, le recriminó (?) con gran alboroto:
«¡De todos los Anunna, *los grandes dioses,*

[110] En Mesopotamia, la «Gran Ciudad» era una de las denominaciones del Infierno: *Utu/Šamaš*: el Sol, penetraba allí, misteriosamente, todas las tardes por occidente para salir, a la mañana siguiente, por oriente: *Mésopotamie,* p. 330 y nota 1.

Enlil *te ha dado libertad para determinar el destino!*
Pero a mí, a la Mujer, ¿por qué no me has dado el mismo trato?
¿Por qué sólo a mí?
Yo, la sagrada Inanna, *¿qué funciones tendré?*

Inanna recita las diversas atribuciones concedidas por *Enki* a otras diosas: el parto

Aruru, *hermana de* Enlil,
Alias Nintu, *patrona del Parto,*
Ha recibido, como signo de sus prerrogativas,
El sagrado ladrillo del alumbramiento[111]*;*
Ella tiene el corte del cordón umbilical,
La piedra de imman, el «puerro» (?);
Ella ha recibido la silagarra, vaso de lazulita verde,
Ella ha recibido el sagrado ala, recipiente consagrado:
¡Ella se ha convertido, así, en la Comadrona del mundo,
Y el nacimiento de los reyes y señores
Le ha sido confiado a ella!

La prostitución

Mi noble hermana, la sagrada Ninisinna,
Ha recibido la insignia de la piedra šuba
Y, así, se ha convertido en la Hieródula de An:
¡Ella se tiende a su disposición,
Y él le dice en voz alta todo aquello que su corazón desea!

El trabajo de la madera y del metal

Mi noble hermana Ninmug
Ha recibido el cincel de oro, el martillo de plata,
El ancho cuchillo de sílex,
Y se ha convertido, dentro del país,
En la Artesana de la madera y del metal,
¡Capaz de coronar a los reyes
al ceñirlos con la perpetua diadema
Y al colocar la corona
Sobre la cabeza del legítimo señor!

La escritura

Mi noble hermana, la sagrada Nisaba,
Ha recibido la regla para medir
Y guarda, junto a ella, el patrón de lazulita;
Ella difunde los grandes Poderes,
Establece las fronteras, marca los límites:
Ella se ha convertido en la Secretaria del país,
¡E incluso la contabilidad de la pitanza de los dioses
Se le ha confiado a ella!

La pesca y la caza

Nanše, *la gran Señora,*
A cuyos pies se postra la lechuza (?),

[111] Comparar este pasaje con **45**, I: [*270*] ss = XIII, § 16, donde también se habla del oficio de partera.

Se ha convertido en la encargada de los productos del mar:
¡Los pescados más selectos y las aves más suculentas
Son presentados por ella a su padre Enlil, *en Nippur!*

Nueva protesta

Y a mí, a la Mujer, ¿por qué no me has dado el mismo trato?
¿Por qué sólo a mí?
Yo, la sagrada Inanna, *¿qué funciones tendré?»*

Enki le responde que ella ya ha sido provista de funciones

Y Enki *responde a la sagrada* Inanna, *su «hija»:*
«¿Qué se te ha negado?
¿Qué se te ha negado, Señora?
¿Qué más te podríamos conceder,
–Oh Inanna, *joven mujer?, ¿qué se te ha negado?*
¿Qué más te podríamos conceder?
Tú eres quien proclama [...]
¡A ti, para quien se ha dispuesto el [...] con miras a [...],
Tú, que llevas el vestido de «Vigor varonil»,
Tú, que determinas las palabras que es preciso decir,
Tú, que ostentas la Vara, el Bastón
Y el Cayado pastoril!
¿Qué se te ha negado, entonces, oh Inanna, *joven mujer?*

Y, sobre todo, de la función guerrera

¡Tú, que preparas y anuncias
Batallas y guerras!
¡Tú, que en pleno combate
–Sin ser, por ello, pájaro de mal agüero–
Pronuncias las palabras irreparables!
¡Tú, que tuerces lo que está derecho y
Enderezas lo que está torcido!
{*¡Que te vistes y te cubres con lino,*
Tú, que urdes la lana, que hilas con el huso,
Tú, que mezclas los hilos polícromos!}[112]
¡Tú amontonas como polvo las cabezas decapitadas,
Tú las esparces como semillas!
¡Tú barres de encima de la tierra
Aquello que no debería ser barrido, Inanna*!*
¡Tú sacas, con el tambor (?) de las lamentaciones,
El tejido que la cubre,

[112] Los versos *437-439* podrían ser una glosa intercalada en el texto. De otro modo, habría que pensar que, en ellos, *Inanna* es celebrada como la patrona de los invertidos y de los travestidos (a este respecto ver IX, §§ 7, 13...) que tomaban parte en algunas ceremonias, más o menos orgiásticas, de su culto (**51**, IV: *52* s. = XV, § 10), durante las cuales, y para dar cuenta de su ambigüedad sexual, llevaban armas y un huso, utensilio femenino por excelencia (*382*), y realizaban una danza muy concreta (IX, § § 7 y 13).

Y tú guardas en su funda, oh Inanna, *joven mujer,*
A los animados tigi y adab,
Sin desaparecer, nunca, de las miradas de tus admiradores!
¿Acaso, oh joven mujer, Inanna, *no sabes tú*
«Atar las cuerdas de los pozos profundos»?

En tanto que tal, ella haría mucho mejor en moderar sus actividades

Pero, en este momento, el corazón de Enlil *se desbordó:*
¡Él ordenó el país!
El corazón de Enlil *se desbordó: él ordenó el país.*
Dado que su corazón rebosa (benevolencia)
Hacia los hombres.
No pongas más [...]

450-466: versos casi totalmente perdidos en los que parece que se expresaban ciertos deseos con respecto a la futura actividad de *Inanna.*

Doxología

467 *[¡Oh venerable* Enki*], gloria a ti!*

11. Como se puede apreciar, se trata de una extensa composición, de estilo noble, animada por un auténtico aliento lírico, lograda y notable desde el punto de vista literario, que presenta una considerable cantidad de repeticiones, si bien en ciertas ocasiones se utiliza el recurso a la repetición de giros o epítetos a los que tan aficionados eran los poetas sumerios (v. g. *4//171; 138//172; 208//217*, etc.). Al igual que sucede casi siempre en este tipo de literatura, desconocemos las circunstancias históricas de su composición, sobre las cuales, como mucho, podemos llegar a hacernos una idea bastante vaga. Nuestro poema nos recuerda, a través de ciertos rasgos, como el estilo o los procedimientos poéticos, a *Enki en Nippur* (comp. *97-99* y *165* con **4**: *73-76*, etc.) si bien no existe ninguna similitud en lo que respecta al cuadro general del «viaje» (VII, § 15); del mismo modo que también sorprende, de entrada, la radical diferencia de tono y de punto de vista que se aprecia –por poner un ejemplo todavía fresco en la memoria– en *Enki y Ninḫursag* (**5**). El comportamiento desenfrenado que, en esta última composición, caracteriza a Enki y a sus compañeras, el recurso a una forma de producción tan primaria como la unión sexual (§ 6) y otros rasgos fabulosos o ingenuos, desaparecen por completo del presente poema para, a cambio, mostrarnos una imagen del dios majestuosa y suprahumana que todavía se desplaza (sin duda de una manera más «mítica», incluso «litúrgica», que real: ver § 18) para visitar sus tierras. Si la imagen que sobre él nos ofrece el poeta todavía conserva algunos aspectos que, desde nuestro punto de vista, resultan bastante crudos (como lo testimonia el pasaje *252-258;* comparar con **5**: *63* ss.), el dios, para llegar a ser eficaz no sólo sobre un trozo de tierra o una comarca sino sobre todo el universo, no necesita mas que su inteligente senti-

do de la organización, su voluntad y su palabra. La expresión, en nuestro poema, de un pensamiento religioso tan depurado y sobrenatural contribuye a concederle una fecha bastante reciente.

Existen otras características que nos llevan, con mucha más claridad, a datarlo a finales del III milenio. Éridu y su templo (al igual que en 4) todavía están en pleno período de gloria y actividad (*5-10; 67; 95* ss.; *142-152; 166* s.; también *285-292*), dato que coincide bastante bien con la época de intenso comercio con los países del Golfo Pérsico y del Océano Índico (*124-130 y 219-241*). Sin embargo, la ciudad de Ur aparece tratada como la capital del país (*210-218*) y como el centro de confluencia de una amplia circulación de bienes llegados de todas partes. Se trata, por tanto, de uno de los momentos más triunfales de la III dinastía de Ur. Los Martu occidentales sólo aparecen en este poema como criadores y, sin duda, como abastecedores de ganado (*142* y *247* ss.), sin presentar el menor carácter hostil o amenazante, mientras que a Élam y a su vecino, y antiguo aliado, Marḫaši se les considera, a juzgar por el «destino» que se les promete (*242* ss.), como enemigos, al menos en estado larvario, del reino mesopotámico. Estos dos aspectos simultáneos, sólo verificados, como tales, por algunos pasajes concretos de los anales de Ur III, nos ayudarían –si ello fuese realmente útil para nuestros propósitos– a calcular, no sin dificultades y problemas, una ubicación cronológica más precisa para nuestro poema. En este mismo sentido también se podría utilizar la llamativa importancia que en él se concede, comparada con la mucho menor que se otorga a otros países circundantes, a la lejana Meluḫḫa (¡*219-235*!) –en caso, evidentemente, de que dicha desproporción no se pueda imputar a algún tipo de intervención en nuestro texto o a un accidente dentro de la transmisión del mismo.

12. El poema, hecha abstracción de toda una historia literaria y textual que nuestro texto arrastra tras de sí y que nosotros desconocemos, es, en el estado en que actualmente lo leemos, bastante coherente y se caracteriza por una estructura lo suficientemente buena como para que lo consideremos una obra acabada y, por supuesto, convincente. No tiene que sorprendernos la presencia de una parte hímnica, liminar, que ocupa el primer cuarto del mismo (*1-115*), y que, por otra parte, está hábilmente ensamblada (*116-139*) con la continuación, propiamente narrativa, que constituye la parte esencial del mito (*140*-fin del poema). Su relativa importancia permite suponer, por tanto, que la obra habría sido escrita con vistas a un uso litúrgico y que, al menos, haya podido ser cantada o recitada con ocasión de una ceremonia de culto (ver § 18), quizá durante la procesión de alguna imagen, del tipo de las invocadas anteriormente (VII, §§ 19; 25), y cuya finalidad habría sido «realizar» o «renovar» el acontecimiento que conmemoraba el relato con el fin de asegurar o perpetuar su efecto. Dejando a un lado, evidentemente, que su propósito es, de entrada, mitológico, es decir, explicativo.

El acontecimiento que este poema quiere explicar no es sencillo –caso que resulta bastante corriente en mitología: V, § 10. Pero mani-

fiesta, en principio, su principal objeto de interés que también es, al mismo tiempo, el más inmediato: el bienestar de su país. El poema supone que dicho objetivo ya ha sido conseguido, pero se dirige a quien considera como auténtico responsable absoluto del mismo, pues, una vez logrado dicho bienestar, éste sólo se reforzará y durará para siempre gracias a aquél. El responsable de dicho bienestar es *Enki*, cuya importancia, a ojos de los autores, es tal que, por medio de un procedimiento frecuente en la religiosidad politeísta, se le llega a exaltar en demasía y, por momentos, parece que se le sitúa por encima del resto de los dioses (*9* b; *64; 88; 137* s.)[113] –aunque, por otra parte, se cuidan mucho de hacerle ocupar el papel que realmente le pertenece, papel que es casi supremo pues pertenece a la gran «tríada soberana» (*2* s.; *40-42; 63-68; 77-80*...: en este último pasaje, la mención de la gran diosa *Nintu/Ninḫursag* recuerda el momento en que ésta todavía se incluía entre los dioses supremos, al menos como el paredro de uno de ellos: IV, § 10; y comp. **39**: 7/ / 48). El texto, por tanto, postula que este dios es, en cierta medida, la causa específica de la opulencia del país (*8; 21-31; 41; 52-59; 71; 89-93; 189* s.; y comp. *205* s.; *221-235* y la continuación). Los primeros beneficiarios de dicha opulencia –y esto, en Mesopotamia, era así por la propia naturaleza de las cosas: hecho que más adelante se llegará a comprender mejor: ver XIII, § 10 s. y, sobre todo, el inicio de **45**– debían de ser los dioses (*8*; *31* s.) y, en principio, su soberano, *Enlil*, y su templo-residencia de Nippur (*140*; *202* s.; *246; 261* s.; *298* s.; *329; 367* s.; *418*). Pero el objetivo inmediato era «el país» de los individuos que estaban sometidos y que abastecían a este panteón (*7* s.; *52-59; 188-190*; *191* y el resto de la composición).

13. La facultad, por parte de *Enki*, de crear la abundancia, se articula a través de dos de sus prerrogativas que, en realidad, no son más que una, pero vista desde dos aspectos convergentes. En primer lugar, *Enki* es el más penetrante, el más ingenioso, el más hábil y el más eficaz de todos los dioses (sobre todo en *41* y *73* s.; ver también IV, § 10). Además –y este hecho constituye, al mismo tiempo, la razón y la consecuencia de las características antes expresadas– *Enki* es el único detentador y señor de todos los «Poderes» o, dicho de otro modo, de todos los valores culturales –situación que veremos de manera mucho más clara en *Inanna y Enki*/ **11**: IX, §§ 18, 21. Con dicha palabra, y a falta de otra mejor, nos hemos decidido finalmente a traducir el famoso y sibilino término sumerio «me», que tanta tinta ha hecho correr entre los asiriólogos[114]. Dicho término es, en sentido estricto, intraducible a nuestras lenguas, en las que carece de un correspondiente, directo o indirecto, debido a que

[113] *La Religion babylonienne*, p. 52.

[114] En la traducción del *Marriage Sacré* de S. N. Kramer utilizamos, para dar cuenta de esta palabra, el término «misterios» (*op. cit.*, p. 52, n. 3) que, tras haber sopesado mucho la cuestión, nos parecía que acentuaba un aspecto mucho más lateral de la idea evocada.

evoca, al mismo tiempo, muchos campos semánticos que, desde nuestro punto de vista, están total y claramente separados. Se trata de un término que no sólo presenta cierto aspecto ontológico[115], sino que, además, se aplica en principio a los «secretos», atributo misterioso de los dioses y representado por ellos, y que se relaciona con los «destinos», que, al mismo tiempo se relacionan, tal como diríamos nosotros, con la *naturaleza* de las cosas, con aquello que las constituye, las distingue y las define, aquello que concede un sentido original a su existencia en cada caso y que condiciona su empleo particular, tanto dentro del orden *cultural* como *natural*. Al mismo tiempo, también se trata de un término que se refiere a las propias «facultades», a los «poderes», de estos altos personajes, a través de los cuales asignan estos «destinos», surgidos de aquellos «secretos» que les son propios, además de para hacerlo funcionar del mejor modo posible y por medio de la confrontación de los «nombres». Debido a que cualquier traducción de un término tan denso se encuentra, al mismo tiempo, abocada a la arbitrariedad y a la claudicación, a no ser que se recurra a una perífrasis incómoda y artificiosa, hemos optado para dar cuenta del mismo, y tras muchas dudas, por el término *Poderes*. Así pues, el lector, advertido por la mayúscula inicial con la que hemos adornado dicha palabra, no debe olvidar todas estas otras connotaciones. Dichos Poderes –comprendidos de una manera *cultural*– se pueden equiparar, aproximadamente, con las «técnicas» (*65-67*, *84*: el término sumerio, nam.galam, sirve para denominar a la «ingeniosidad», la «industria», la «pericia»), es decir, todos aquellos métodos apropiados para utilizar, o hacer que se utilicen, estos Secretos y poner en funcionamiento estos Poderes. La equivalencia resulta muy significativa y veremos que los me, Secretos-Poderes-técnicas, se podían imaginar míticamente como entidades materiales, detentadas por los dioses que eran sus dueños, bajo una forma que nunca estuvo muy bien definida, pero que, en algunas cosas, presenta un aspecto muy parecido al de los adornos, joyas y talismanes que los dioses llevaban consigo o que atesoraban en sus moradas (IX, § 21 y 35). Teniendo en cuenta el papel característico y constante de *Enki*, al que la tradición, de manera unánime, había convertido en el gran técnico sobrenatural (ver, en particular, *Inanna y Enki*/**11**; y, más adelante en el presente capítulo, *Los Siete Sabios*/**8**), existen muchas posibilidades de que haya sido considerado, en principio y por naturaleza como el «señor» y detentador original de estos Poderes (*135*). En este caso, sin embargo, y quizá como deferencia hacia *Enlil*, se aprecia una cierta piedad y formalismo teológico que, durante un tiempo, marcaron el pensamiento religioso (*64-67*, y comp. con *446* s.; ver más adelante, § 17) y que implican que *Enki* los recibió en Nippur, en el templo del soberano de los dioses, para transportarlos y guardarlos en su morada, en Éridu.

[115] Tal como demuestra el artículo de A. CAVIGNEAUX, «L' essence divine», *Journal of Cuneiform Studies* 30 (1978), p. 177 ss.

14. Los temas fundamentales del poema son los siguientes: *Enki*, señor de la opulencia y del conocimiento técnico, detentador de los Poderes y de todos los saberes que constituyen el conocimiento técnico y a través de los que se logran la riqueza, protagoniza y se despliega a lo largo de la primera parte, hímnica, del poema. Esta parte se distribuye en forma de tríptico: *Enki* es, en primer lugar, aclamado e implorado por una especie de coro anónimo, aparentemente por sus fieles (*1-60*) o quizá por el propio grupo de los dioses, aclamación o imploración que también se aprecia un poco más adelante dentro del poema (*81-85* y *133-139*). Después, el dios toma la palabra para concederse una primera autoalabanza (*61-80*), seguida de otra, más difusa (*86-132*), cada una de las cuales encuentra su eco en una aprobación solemne realizada por parte del coro de los dioses, (*81-85* y *133-139*) que termina, en ambos casos, con el mismo refrán doxológico (*85* y *139*) con que remata el conjunto del poema (*467*) –procedimiento, como muchos otros, a través del cual se destaca la unidad de escritura, de concepción y de propósito del poema.

15. La parte narrativa, propiamente mitológica, que sigue toma como plan el tema del «viaje divino», pero, a diferencia de aquellos ejemplos que ya hemos visto (**3** y **4**; y comp. con VII, § 5), no se trata de una visita realizada a una divinidad soberana, sino de una inspección del dominio que pertenece al dios que lo recorre con la finalidad de organizarlo para lograr un mejor rendimiento del mismo. Este viaje, al igual que los ya vistos, y por razones en parte geográficas pero sobre todo, y mucho más probablemente, litúrgicas (§18), también se realiza en barca y su narración está hábilmente introducida por la conmovedora descripción de su navío (*107-115*) que *Enki* realiza desde su palacio y cuya contemplación parece haber hecho surgir, en él, la idea de embarcar (*116* s.). Durante este viaje por todo el universo entonces conocido, al menos desde la perspectiva de los autores del mito, el dios, utilizando a propósito los Poderes soberanos que posee, organiza el mundo en un sistema centrípeto, de tal forma que todos los territorios estén relacionados con su país, desde el extremo Oriente –la costa occidental de la península Índica– hasta el extremo Occidente (que, en este caso, alcanza hasta Siria, no haciendo mención a Capadocia, región, por aquel entonces, bien conocida), derramando sobre él todos sus bienes, los cuales sabrá utilizar para lograr la prosperidad y asegurar con ella a los dioses, empezando por su rey, una existencia bien provista y tranquila.

Todo converge, por tanto, en el reino mesopotámico, al que, en el poema se denomina «Sumer» (ver II, n. 5) y al que se considera como el centro del mundo. El recorrido de inspección y de organización de *Enki* comienza en esta región (*188* s.), a la que el dios le asigna como destino ser el lugar mayor, más rico y más próspero de todos, hasta tal punto que será el encargado de comunicar a los demás lugares su sabiduría y su cultura (*192-209*). Su capital, Ur en esta época, en la que el dios se detiene a continuación, será, como consecuencia de lo antes dicho, la ciudad más

perfecta, la más brillante (*210-218*). Tras esto, y yendo de Este a Oeste pasando por el Sur, realiza un recorrido geográfico por Mesopotamia. Concede a cada uno de los grandes países que se considera que «visitó», y cuyas relaciones con el reino mesopotámico son pacíficas, un destino rico, basado fundamentalmente en la abundancia de productos autóctonos que exportará a Sumer, carente de ellos. La insistencia que el texto pone en Meḫḫula, el litoral occidental de la península de la India (*219-235*) implica la existencia de un comercio particularmente intenso en esta época –quizá totalmente novedoso o casi– con este extremo del mundo y que, principalmente, consistiría en maderas autóctonas (*221* s.) y metales preciosos (*231* s.). Como se puede apreciar, no se señala el nombre de ninguna divinidad local. Las menciones a Magan (nombre que ha debido de desaparecer en la fractura de los versos *236* s.– comp., sin embargo, con *128*) y Dilmun, en la costa oriental de la península arábiga (*236-241*), vienen acompañadas por el nombre de *Ninsikila,* una de sus principales divinidades (*239*; ver, más adelante, § 9), con el mismo uso de la asonancia que, al igual que en **5**: *3* s. –*ibid.*–, insiste en la «pureza» del país a partir del nombre de su patrona. Pero, a diferencia del mito en cuestión (§ 3), según el cual Dilmun abastecía a Mesopotamia, principalmente, de cereales, frutas (pero no de dátiles) y plantas medicinales, en este poema exporta sobre todo dátiles y pesca (*238-241*). Los seminómadas Martu, situados al noroeste (comp. con **25**), le envían exclusivamente ganado (*247* s.). Ésta es la plasmación del plan que había trazado *Enki* en el momento de embarcar (*124-133*). Los enemigos del Este, Élam y Marḫaši, aparentemente excluidos de este programa preliminar, figuran, sin embargo, aquí en tanto que exportadores de metales y de piedras, pero lo hacen en contra de su deseo, pues serán derrotados y desvalijados por el rey de Sumer (*242-247*).

16. Una vez organizados los territorios alejados del mundo, *Enki,* después de haber asegurado, de ese modo, la subsistencia y el abastecimiento de todos aquellos materiales útiles de que carece su país, tiene que regresar a Sumer para regular de la mejor manera posible su funcionamiento interno, lo cual permitirá a sus habitantes explotar sus riquezas y sacar de ellas desahogo y prosperidad. Con dicho fin, *Enki* procede a realizar un reparto de los diferentes departamentos culturales, normal, sin duda, por aquel entonces, pero cuyas delimitaciones y disposición nosotros no llegamos a discernir con claridad. El tratamiento de algunos de ellos se describe con cierto detalle: el curso de los ríos (*250-273*), fuente de vida del territorio, que *Enki* crea y abastece con agua al igual que un toro que monta a su hembra; la laguna meridional (*274-284*); el sector litoral y marítimo, situado más al sur (*285-307*); el régimen de lluvias y vientos (*308-316*); el trabajo agrícola (*317-324*) y su principal producción, los cereales (*325-333*); la fabricación de ladrillos, principal material de construcción (*334-339*), y la «arquitectura», que la pone en funcionamiento; luego la vida pastoril

(*348-356*) y, más especialmente, la cría de ganado menor, otro de los principales recursos del país (*357-368*). El trabajo de las fibras textiles (*381-385*) que, desde *nuestra* lógica, se debería de encontrar situado en este punto, o no lejos de él, aparece, en realidad (¿a consecuencia del planteamiento del poema o debido, principalmente, a un accidente en la transmisión o en la revisión del texto?), separado de aquél por elementos que poco tienen que ver con los recursos propiamente económicos y que, en cambio, ocupan toda esta sección: el establecimiento y la supervisión del castastro de las tierras (*369-380*). De cada uno de estos dominios se encarga una divinidad, responsable del mismo y encargada de animar y asegurar su correcto funcionamiento –principio de la distribución «piramidal» de la autoridad, que, más adelante, nos volveremos a encontrar (principalmente en **34**), y que se organiza, sucesivamente, del siguiente modo: *Enbilulu* (*272* s.); *Nanna* (?) (*283* s.); *Nanše* (*305* s.); *Iškur* (*315* s.); *Enkimdu* (*322* s.); *Ašnan* (*332* s.); *Kulla* (*338* s.); *Mušdamma* (*346* s.); *Šakan* (*355* s.); *Dumuzi* (*365* s.); *Utu* (*379* s.) y *Uttu* (*384* s.)– quizá la asonancia de estos dos últimos nombres favoreció la inversión o la insólita relación, ya destacada anteriormente, que existe entre los últimos párrafos.

Enki también organizó, a partir de este mismo modelo, es decir, mediante la atribución de una divinidad responsable, otros sectores culturales, si bien, en el poema, su ordenamiento no se presenta con el mismo estilo y como continuación inmediata de los vistos anteriormente: el nacimiento de los hombres, o dicho de otro modo, la conservación de su raza, es administrada por *Aruru* (*394-401*; comp. con VII, § 14 y **20**: *413*), quien recibe el polivalente epíteto de *Nintu* (el cual, en 77 s., designa hermosa y magníficamente a *Ninḫursag*, la gran Diosa-madre: VII, § 11 y IV, n. 25); el «amor libre» lo administra *Ninisinna* (*402-404*; ver también el próximo punto); del trabajo de la madera y de los metales (ciudadosamente distinguidos en otras ocasiones pero que, en este caso, aparecen reunidos, comp. con **34**) se encarga *Ninmug* (*405-410*); la responsable de la escritura y de todo lo relacionado con ella, la agrimensura y la contabilidad (nótese que también parece depender de ella la difusión de la cultura, rasgo muy destacable: *414*) es *Nisaba* (*411-416*; comp. con **2**: *165* s.); la pesca y la caza (que, en este caso, también se confunden) pertenecen a *Nanše* (*417-420*; este párrafo, que pone fin a la serie, muy bien podría constituir un doblete de *285-307*, en tanto que en él aparece la misma diosa –hecho que da mucho que pensar acerca de la desconocida historia del poema...).

17. La segunda secuencia de disposiciones adoptadas por *Enki* con vistas a organizar el país para que en él reine por siempre la abundancia, sólo se evoca, en parte, después de la intervención de *Inanna;* por lo demás, se hace a través de ella, que, en definitiva, protesta ávidamente ante el dios al que acusa de haberla olvidado a la hora de distribuir los oficios (*386-421*) –pasaje que ya nos deja entrever algo acerca del carácter incómodo de esta diosa (ver, sobre todo, IX, *passim*). Este

episodio sirve de preámbulo introductorio a la conclusión del poema: quizás haya sido el punto álgido del mismo, en la mente del autor, si bien se contentó con una simple y discreta sugerencia.

Enki, en respuesta a las recriminaciones de *Inanna*, se abstiene de atribuirle un campo de acción propio y sólo le recuerda que ella, a este respecto, ya cuenta con bastantes atribuciones. La explicación, palabra por palabra, de sus prerrogativas (*427-445*) por parte de *Enki* no nos resulta igual de clara (para *437-439*, ver VIII, n. 112). Al menos, en principio, comprendemos que *Inanna* en cuestión no es en modo alguno la patrona del amor libre, frecuentemente evocada bajo este nombre, que volveremos a encontrar en muchas ocasiones –(**13** s.)– y que, curiosamente, es reemplazada, en esta ocasión, por *Ninisinna* (*402* s., este sincretismo aparece también otras veces), sino que se trata de la diosa «viril» (*429*), autoritaria (*431* s.) y siempre furiosa, que posteriormente veremos de nuevo (**9**), la diosa de la discordia, de la violencia y de la guerra (*433* s.) –función que dicha diosa parece haber usurpado, en esta ocasión, al jefe de los dioses o que, sobre todo, ostenta como consecuencia de su propia naturaleza, ya que, no la debe a una decisión de *Enki*, que debía rechazar hacerla copartícipe de su plan de riqueza y prosperidad en una actividad que sólo podía aportar al país ruina y miseria–. La fractura de los versos *449-456* nos impide llegar a saber qué es lo que *Enki,* en compensación, concede a la irascible *Inanna*; pero, teniendo en cuenta el contexto, habría consistido fundamentalmente en *no* ejercer su oficio. El dios le recuerda, en efecto, que el soberano del universo, *Enlil,* ha decretado una era de paz para su país y para todo el mundo (*446*; este dato se puede poner en relación con la evidente alusión realizada en *50* s. a la responsabilidad del propio *Enki* en la interrupción de las hostilidades), decisión que coincide perfectamente con el tono general y con el propósito del poema, orientado a un ideal de felicidad y de prosperidad colectivas, incompatibles con las luchas y combates. Es muy posible, por tanto, que, en este caso, *Enki* haya estimulado a *Inanna* para que pusiese freno a sus funciones bélicas (comp. con IX, § 7 s.).

18. La intención y el propósito último del mito posiblemente se escondan bajo este último aspecto. Tras la benévola decisión de *Enlil*, *Enki* no sólo ha procedido con sus acciones en favor de la comodidad y de la fortuna del país, sino que también ha actuado para poner fin, de manera definitiva, a las tan dañinas batallas. Resulta lógico preguntarse, por tanto, si, a través de una exposición de este tipo de la actividad benéfica de *Enki*, no se buscaría, en realidad, prorrogar dicha acción mediante el uso litúrgico del presente poema, tal como hemos sugerido páginas atrás (§ 11 s.); si, dando una «explicación narrativa» de este tipo acerca de la prosperidad del reino e incluso, quizá, repitiendo e imitando en torno a la imagen del dios (¿y de su barca cultual?) los diversos pasos que aquél había dado con esta finalidad, tanto los positivos (organización del país y del universo que lo rodea) como negativos (desáni-

mo de la diosa de la guerra), no se pensaba obtener, según las reglas de las relaciones litúrgicas con los dioses, la prolongación de esta situación, acordada por ellos y por *Enki*: el bienestar general fruto de la abundancia de los bienes y de la celosa aplicación de las «técnicas», privilegio de la cultura local, con exclusión de la guerra.

La imagen de *Enki* que nos remite este largo mito está, al menos, en perfecta concordancia con la que nos habría ofrecido el mito precedente, si bien a su manera y de acuerdo con una presentación distinta (**5**): estamos ante un dios que, fundamentalmente, se caracteriza por ser benévolo con los hombres y civilizador, capaz de organizar todo en la tierra para lograr una existencia feliz y dichosa, abastecida de todo tipo de bienes *–la única que verdaderamente es beneficiosa para los dioses*, pues, dentro del pensamiento religioso mesopotámico, no podemos olvidarnos nunca del fundamental «teocentrismo» de los humanos.

7. ENKI Y NINMAḪ

19. Tras una primera traducción parcial, aparecida en 1944 en *Sumerian Mythology* de S. N. KRAMER, el texto de este mito (bastante breve y que, en su conjunto, contaría con 141 líneas que no llegamos a leer en su integridad por culpa de las pequeñas interferencias provocadas por una o dos desgraciadas lagunas) fue estudiado en 1969 a partir de media docena de testimonios fragmentarios del primer cuarto del II milenio (para el resto de dichos testimonios ver § 20) por C. A. Benito en las páginas 9-81 de su tesis inédita, ya citada anteriormente (§ 10). Se trata de una obra difícil que presenta, además, muchos términos y giros desconocidos y pasajes particularmente espinosos: la traducción (preparada, para la presente obra, por S. N. KRAMER) resulta, así, en parte incierta e insegura. A pesar de esta objeción, creemos que dicha traducción permite seguir tanto la trayectoria del relato como el significado general del mismo.

Estado primordial de las cosas: los dioses están obligados a trabajar

En aquellos días, cuando lo Alto y lo Bajo
Habían sido [separados]–
En aquellas noches, cuando lo Alto y lo Bajo
Habían sido [desunidos][116]
En aquel año, cuando los destinos (de los dioses)
Habían sido establecidos,
Cuando los Annuna *ya habían nacido,*
Cuando las diosas habían sido desposadas (?),
Cuando todas ellas habían recibido su parte:
Tanto en lo Alto como en lo Bajo,

[116] Idéntica visión cosmogónica que en **29**, *q. v.*

Cuando habían sido fecundadas y se habían convertido en madres,
Y los dioses tuvieron que buscar qué comer,
Todos (?) se pusieron a trabajar:
Los de segundo rango se ocuparon de los trabajos pesados.
Cavaban los canales, amontonaban la tierra [...]
Y molían el grano:
¡Pero se alegraban de su suerte!
Sin embargo la Inmensa Inteligencia,
El Hacedor (?) de todos los grandes dioses,
Enki, *en su profundo y agitado Engur,*
En el que ningún dios posa su mirada,
Permanecía tendido en el lecho: ¡no dejaba de dormir!
Y los dioses no paraban de gemir y de protestar:
«¡Él es la causa de nuestra desgracia,
Pues sigue acostado, durmiendo, sin levantarse nunca!»

Surge, así, la idea de buscar sustitutos

Entonces Nammu, *la Madre primordial,*
La Generadora de todos los dioses,
Da cuenta a su hijo Enki *de todas sus quejas:*
«¡Tú permaneces acostado, durmiendo,
Sin interrumpir tu sueño,
Pero los dioses, mis criaturas, protestan!
¡Deja tu lecho, hijo mío,
Haz uso, con inteligencia, de tus talentos
Y fabrica unos sustitutos (?) para los dioses,
Para que, así, puedan dejar de trabajar!»

La creación de los hombres por *Enki*

Ante las palabras de su madre Nammu,
Enki *abandonó su lecho,*
Y tras haber [...]
El Inteligente, el Sabio, el Despierto [...], el Hábil,
Aquel que ha dado forma a todo, confecciona un molde
Que coloca cerca de sí y estudia con cuidado (?).
Y cuando Enki, *fabricante por naturaleza,*
Hubo, sutilmente, puesto a punto el proyecto (?),
Se dirige a su madre, Nammu:
«¡Madre mía, aquella criatura en que tú habías pensado,
Aquí la tienes, dispuesta a trabajar por los dioses!
¡Cuando hayas amasado un poco de
Arcilla extraída de las orillas del Apsû,
Este molde (?) dará forma (?) a la arcilla,
Y cuando quieras, por ti misma,

darle forma (?) la «naturaleza» (?), Ninmaḫ *te ayudará,*
Y Ninimma, Šuzianna, Ninmada, Ninbara,
Ninmug, Musargaba *y* Ninguna *te servirán de auxiliares!*
¡Tú, entonces, decidirás su destino, oh madre mía,
Y Ninmaḫ *determinará que trabajen para los dioses!»*

38-43: seis versos mutilados e incomprensibles que, a juzgar por lo que se puede adivinar, debían de tratar del «nacimiento de los hombres», que parece haber sido imaginado según el modelo del nacimiento de cada hombre (al igual que más adelante, XIII § 5).

La fiesta de celebración del éxito de *Enki*

A Enki *le agradaba su obra*
Y ellas se congratulaban de ella:
También organizó una fiesta,
¡En honor de Nammu, *su madre, y de* Ninmaḫ*!*
A Nammu *(?), responsable (?) de la materia prima (?),*
Le da de comer gusag a manera de pan;
¡Y para An *y* Enlil, *el señor* Nudimmud
Ordenó asar soberbios cabritos!
Y todos los dioses lo celebraron:
«¡Oh detentador del supremo conocimiento técnico!
¿Quién puede ser más sagaz que tú?
¡Oh Enki, *gran señor! ¿quién puede igualar tus logros?*
¡Al igual que un padre y progenitor, tú eres el [...] del mundo!».

El desafío de *Ninmaḫ* a *Enki* y los seis «hombres frustrados» que él repara.

Y como Enki *y* Ninmaḫ,
Tras haber bebido ávidamente mucha cerveza,
Tenían el corazón alegre,
Nimaḫ *dijo a* Enki:
«La naturaleza (?) de los hombres
Tanto puede ser buena como mala,
Me comprometo a concederles, de acuerdo con mi voluntad,
Un destino bueno o malo!»
Y Enki *respondió a* Ninmaḫ:
«¡Bueno! ¡Yo mismo corregiré
Ese destino, bueno o malo, que tú has elegido!»
Ninmaḫ, *entonces, cogió arcilla de las orillas del Apsû,*
Y el primer hombre al que ella dio forma
No podía sostener nada en sus anquilosadas manos.
¡Pero Enki, *a este hombre, incapaz*

De sostener nada en sus anquilosadas manos,
Le otorgó, como destino, entrar al servicio del rey!
El segundo hombre que ella fabricó era ciego, incapaz de ver,
¡Pero Enki, *a este hombre ciego, incapaz de ver,*
Le otorgó, como destino, el arte del canto:
Él lo convirtió en el gran maestro del Ušumgal[117],
Ante el rey!
El tercero que fabricó era [...],
De piernas paralizadas.
¡Pero Enki, *a este hombre [...], de piernas paralizadas,*
Le concedió cierto brillo sobrenatural,
Como a una [...] de plata!
El cuarto hombre que fabricó no podía retener su esperma.
¡Pero Enki, *a este hombre*
Que no podía retener su esperma,
Lo curó (?) por medio de un baño y mediante el exorcismo apropiado!
El quinto ser que ella hizo era una mujer
Que no podía concebir hijos.
¡Pero Enki, *a esta mujer que no podía concebir hijos,*
Le asignó como destino permanecer en el «harem»!
El sexto ser que ella hizo no tenía pene ni vulva.
¡Pero Enki, *a este ser que no tenía pene ni vulva,*
Le puso el nombre de Enlil-kigal (?) y le concedió como destino
Estar a disposición
De aquél al que Enki *hubiese designado rey!*
¡Fue así como Enki *creó el «horno (?) de tierra (?)»*
y obró con talento (?)!

El desafío de *Enki* a *Ninmaḫ* y el séptimo «hombre frustrado»

El gran señor Enki *dijo, entonces, a* Ninmaḫ:
«¡A todo lo que tú has creado yo le he asignado un destino
Y le he dado un medio de vida!
¡Yo, por mi parte, también voy a fabricar algo:
Asígnale tú igualmente, en principio, un destino!»
Enki, *entonces, hizo algo parecido a una cabeza*
(?) [...], una boca (?) en medio (?)
Y dijo a Ninmaḫ:
«¡El esperma derramado en el seno de una mujer,

[117] Ušumgal es el nombre de una fantástica serpiente gigante, un «dragón»; en este caso (uso bastante extraño dentro de la literatura sumeria) sirve, aparentemente, de epíteto admirativo para el rey de los dioses.

Lo ha hecho crecer!»
Ninmaḫ *asiste, entonces, al nacimiento:*
La mujer dio a luz un ser que tenía una cabeza (?) [...],
Una boca (?) en medio (?),
(Y) que pronto se convirtió en un umul: de cabeza inerte,
[...] inerte,
Aliento entrecortado, con el tórax raquítico, el pecho inerte,
El corazón inerte, el vientre inerte,
Las manos incapaces de soportar la cabeza, de llevar el alimento a la boca,
La espina dorsal lamentablemente hundida,
Los hombros hundidos, los pies tullidos,
¡Incapaz de caminar al aire libre (?)!
Y Enki *se dirigió a* Ninmaḫ:
«¡A todo lo que tú has creado yo le he asignado un destino
Y le he dado un medio de vida:
Tú, por tu parte, asigna un destino a aquello que yo he fabricado,
Y dale un medio de vida!»

Ninmaḫ fracasa, a pesar de los estímulos de *Enki*

Ninmaḫ, *vuelta hacia el umul, considera, entonces, la situación:*
Se acerca a él y le pregunta,
Pero sin que él le pudiese responder.
Ella le ofrece pan,
Pero sin que él lo pudiese coger:
Él era incapaz de [...]
En pie, no podía sentarse ni acostarse,
¡Incapaz de construirse un refugio o de alimentarse!
De tal modo que Ninmaḫ *le respondió a* Enki:
«¡Lo que tú has fabricado no está vivo ni muerto:
Realmente no puede hacer nada!»
Pero Enki *replica a* Ninmaḫ:
«¡Al hombre de las manos anquilosadas, yo le asigné un destino
Y le di un medio de vida!
¡Al hombre ciego, yo le asigné un destino
Y le di un medio de vida!
¡Al hombre de las piernas paralizadas, yo le asigné un destino
Y le di un medio de vida!
¡Al hombre que perdía su esperma, yo le asigné un destino

Y le di un medio de vida!
¡A la mujer incapaz de concebir, yo le asigné un destino
Y le di un medio de vida!
¡Al ser sin pene ni vulva, yo le asigné un destino
Y le di un medio de vida!
¡Por tanto, ahora, hermana mía [a aquello que yo he hecho,
Asígnale un destino y dale un modo de vida!]

110-111: perdidos.

112 Ninm[aḫ *responde, entonces, a* Enki *(?)*]:

113-122: a lo largo de estas diez líneas debía proseguir la discusión entre los dos dioses. Su desaparición dificulta la comprensión del resto del poema.

123-128: prácticamente intraducibles de manera literal. De ellos parece deducirse que *Ninmaḫ* se quejaba a *Enki* de que ella misma, su ciudad (¿quizá la ciudad de Kês, de la que dicha diosa era, al parecer, la divinidad políade?) y su templo habían sido objeto de ataques y destrucciones, lo que la habría obligado a refugiarse en el Ékur –sin que lleguemos a apreciar la razón por la que se introduce esto en relato… Cualquiera que haya sido el motivo, lo cierto es que el fracaso de *Ninmaḫ* debía de ser manifiesto.

Enki aprende la lección del fracaso de *Ninmaḫ*

129 *Enki respondió, entonces, a* Ninmaḫ:
«¿Quién dudaría (?) de las palabras salidas de tu boca?
¡Solamente aparta de tu regazo al umul,
Esa criatura impotente!
[...] ha mirado favorablemente tu obra [...]:
¿Quién lo va a contradecir?
Toma mi [...] y pon tu mano sobre la boca!»

Autoalabanza de *Enki*

¡Que sea celebrado mi poder creador (?)
(Mi) brillante capacidad técnica!
135 *¡También* Enkum *y* Ninkum
Cantarán alabanzas en mi (!) honor [118]*!*
[¡Reconoce (?)] mi superioridad, oh hermana mía,
Glorifica [...

[118] El copista, por error, ha escrito «alabanzas en tu honor»

Y que me erijan un templo los dioses, una vez que hayan sido informados]
De lo sucedido con el umul!»
¡Así fue como Ninmaḫ *fue incapaz de rivalizar con Enki!*

Conclusión y doxología

140 *¡Oh, venerable* Enki, *celebrar tu gloria es un placer!*

20. Conservamos tres manuscritos de este mito, de estilo tan particular y que apenas se puede comparar con otros en tanto que logra conservar su aspecto de cuento bonachón al tiempo que evoca temas tan elevados como el origen de las cosas y de los hombres[119], y algunos fragmentos, que abarcan aproximadamente una veintena de líneas, de una versión en acadio. Así pues, es posible que, al igual que sucede con mucha frecuencia, estemos ante una traducción del sumerio o bien ante una traducción a dicha lengua. Esta duda viene motivada porque este poema, tanto por su lengua como por su retórica y su vocabulario, muy bien podría haber sido una composición bastante tardía, de época paleobabilonia, y, sobre todo, porque en lo que respecta a algunos aspectos fundamentales (la situación anterior al hombre: *1-11*; la creación del ser humano: *23* s.) parece reflejar, con bastante fidelidad, la mitología e incluso, en diversas ocasiones, el texto literal del famoso poema paleobabilonio de *Atraḫasîs* (**46**, I: *1-40* y *189* s.). En él se intercala, por una parte, a la diosa *Nammu,* también conocida como la «madre de *Enki*», pero que, con el título de «Madre primordial» o «primera» que aquí se le concede (*17*), podría ocupar un lugar comparable, en mayor o menor medida, si no al de la *Tiamat* del *Poema de la Creación*/ **51**, sí, al menos, a la gran Diosa-madre (IV, § 10; XIV, § 6 s.). Por otra parte, también aparece el tema, ya conocido en otros textos (XIII, § 16 y XV, § 3) pero ignorado por el *Atraḫasîs*, del «sueño» de *Enki* (*12-22*), como prueba de su inactividad, y del empeoramiento de la situación desde el momento en que aquél deja de estar en activo. Dejando a un lado estos rasgos, las similitudes con el *Atraḫasîs* resultan asombrosas. Al igual que en dicho poema, la necesidad de un «sustituto de los dioses» se deja sentir en el momento en que los dioses se quejan de sus pesadas obligaciones (*21* s.) y, del mismo modo, también es *Enki/Éa* quien «inventa» y pone a punto a dicho sustituto (*22* s.; aunque se trata de una petición realizada por *Nammu: 22* s.) al comenzar realizando un prototipo (XII, § 30; XIII, §§ 14 s.), aquí denominado «molde», «molde primero» (literalmente «principal»: *26, 32, 46*). Para pasar del modelo a la producción, propiamente dicha, de hombres en serie, que

[119] Desde este punto de vista se le podría situar entre los mitos de origen (XII), pero he preferido introducirlo aquí debido a que termina con una glorificación de *Enki/Éa* (ver § 23).

se debe de realizar mediante la unión carnal, necesita la ayuda de las diosas, no sólo de la propia *Nammu,* para «dar forma» al cuerpo de acuerdo con el modelo (*32*; ¡al igual que en **45**, I, *189* s.!), sino también de *Ninmaḫ* (*33*) – la «Altísima Dama» (ver IV, § 10 y IV, n. 25), uno de los posibles títulos de la esposa de *Enki/Éa*– y la de otras siete diosas –muy mal conocidas, por otra parte– (*34* s.), al igual que ocurre en el *Atraḫasîs* (XIII, § 16). ¿Es posible que este último poema, completo en sí mismo, de miras mucho más amplias y claramente original, haya tomado prestados del poema de *Enki y Ninmaḫ* tantos aspectos que le son esenciales y que parecen genuinos de él? No parece verosímil que haya sido así. De ahí los interrogantes que surgen con respecto a las fuentes y la época de composición de nuestro mito. Los manuscritos más antiguos, un total de tres, se han encontrado, al menos los más importantes, en Nippur y podrían ser contemporáneos de la I dinastía de Babilonia o incluso, quizá, de la segunda mitad de la misma. Evidentemente, también se puede pensar, dado el estado actual de nuestros conocimientos, que los autores del mito han podido utilizar de manera totalmente personal las mismas fuentes usadas por los autores del *Atraḫasîs*...

21. Sin embargo, dentro del argumento del presente relato, la creación del hombre (*17-36*) y, todavía en mayor medida, la del universo (*1-11*), –evocadas, en este caso, de acuerdo con una concepción bien conocida y que volveremos a encontrar en otras ocasiones (sobre todo en **29** y XIII, § 13 s.)– no son más que simples presupuestos necesarios, mientras que el núcleo del relato se centra en otro lugar. Cuando los dioses, satisfechos por la hazaña de *Enki*, le felicitan durante un banquete que éste les ofrece (*48-51*), *Ninmaḫ*, su esposa (?) o, en todo caso, su principal colaboradora, junto con la antigua y universal *Nammu*, molesta, quizá, porque los dioses la habían ignorado o, sobre todo, como consecuencia de los efectos de la juerga, regada, tal como corresponde, con alcohol (*52*) –tema conocido en otros poemas (VII, § 118)–, lanza un desafío a *Enki* (*53* s.) y desencadena, así, uno de esos duelos de prestigio que recuerdan de lejos los torneos literarios, en sumerio y en acadio, que denominamos «tensones» (VI, § 5). El contenido del acuerdo es terriblemente conciso, se sugiere más de lo que se enuncia, pero, en cambio, resulta sencillo de comprender: desde el momento en que la «naturaleza» (en sumerio, los «miembros» - me.dím) de los hombres, tal como *Enki* los creó, no sólo puede ser «buena» –nosotros diríamos «conseguida»– sino también «mala», –en otros términos «fallida»–, *Ninmaḫ* se propone preparar por sí misma ejemplares «malos», «malogrados», con la finalidad de ver si *Enki* será capaz de recuperarlos, pero no a través del camino de la «naturaleza», que es el de ella, sino por medio del «destino», es decir, a través del uso cultural que se puede hacer de los dones naturales (*53-55*; para las relaciones entre naturaleza y destino ver § 13, así como VII, § 10), o, si se quiere, a través de la integración de estos marginados dentro de la sociedad «normal», principalmente dentro del

campo del trabajo, vocación esencial del conjunto de los seres humanos.

22. *Enki* acepta el desafío (*55* s.) y *Ninmaḫ* pone rápidamente manos a la obra. Crea sucesivamente –y siempre con arcilla (*58*)– seis prototipos humanos, confeccionando un primer modelo de cada uno de ellos, a modo de molde, del que más tarde –y, evidentemente, por medio del nacimiento, si bien esto no se dice explícitamente– se podrán sacar diversos ejemplares. Podríamos decir que todos ellos sufren, tanto en su constitución como en su «naturaleza», un defecto que, vista su gravedad, los sustrae del destino general de los seres humanos para el que *Enki* los había inventado y creado: uno de ellos tiene las manos paralizadas (*59* s.); otro es ciego (*62* s.); otro parapléjico (*66* s.); otro es incapaz de procrear al sufrir de eyaculación precoz (?; *69* s.); otro es una mujer estéril (*72* s.) y el último es un ser que nace asexuado (*75* s.). Sin embargo *Enki*, que no se deja desconcertar, les concede al instante un destino que, como el mismo precisa (*93* s. y *103* s.), les debe permitir «vivir» –alimentarse y, también, llevar una existencia lo suficientemente parecida a la del resto de los humanos y que sea útil para la comunidad y, por tanto, para los dioses a los que aquélla sirve–. Al hombre que tiene las manos paralizadas le encuentra un puesto al servicio del rey (*61*); se trata quizá de una afirmación irónica que hace referencia a la holgazanería de los funcionarios o a su falta de eficacia, sin duda tradicional y que llega hasta nuestros días, o a una alusión a la indispensable y necesaria honestidad de que éstos deben hacer gala, aunque, como en este caso, sea forzoso –pues el que carece de manos difícilmente puede recibir algo–. Al ciego lo convierte en aedo (*64*). El procedimiento mediante el que atiende al parapléjico no resulta claramente comprensible: se diría que le concede un don sobrenatural, una especie de respeto colectivo (*68*). Mediante un exorcismo particular[120] cura al hombre que sufría de eyaculación precoz (*71*). A la mujer estéril la reserva para el amor libre, público o privado –es posible que el «harem» sea, en este caso, un uso perifrástico para denominar al burdel (*74*)–. Por lo que respecta al asexuado, lo convierte en un travestido, en un *cínede*, un *catamita* «a disposición del rey» (*77* s.)[121] –quizá porque, en el fondo, el rey debía de ser el primero en ser servido o porque era el único lo suficientemente rico, junto con aquellos individuos de clase alta que lo rodeaban, para mantener a este tipo de seres.

Mediante este proceder *Enki* logra su triunfo (*79-81*; el idiotismo del verso *79* nos resulta enigmático, aunque podría ser el resultado de un error de transmisión), pero él también quiere jugar y, por ello, reta a

[120] Método mediante el que se recuerda el dominio que *Enki/Éa* ejerce sobre los exorcismos (IX, § 21 y XII, § 14).

[121] Se ignora la razón por la que le concede el nombre con que aparece designado en el poema; su sentido (¿«Peana de Enlil» o «Enlil infernal»?) resulta muy poco claro y, por sí mismo, parece no tener nada que ver con el personaje del invertido, afeminado o travestido que aquí parece representarse.

Ninmah para que haga lo mismo que él ha hecho (*80-82*) con el séptimo de los seres defectuosos, que, en este caso, ha sido creado por *Enki.*

El texto, mal conservado (o incluso mal copiado), no nos permite llegar a adivinar, en su justa medida, qué es lo que trama el dios con ello, (*83* s.). Incluso el nombre del ser que fabrica nos resulta ambiguo: u_4.mu.ul, en sumerio «mi día está lejos», ha sido interpretado tanto en referencia a un bebé («El día de mi muerte está muy lejano») como a un anciano («El día de mi nacimiento está muy lejano»). No cabe duda de que lo que *Enki* fabrica (siempre comenzando por el «molde»: *83*, tras el cual sólo se llevará a cabo la realización del modelo ya mencionado mediante el procedimiento generador corriente: *85* s.) es, fundamentalmente, un monstruo, uno de esos seres al mismo tiempo deformes e inertes que nacen ocasionalmente, tal como atestigua en numerosas ocasiones el conocido tratado de teratomancia titulado *Šumma izbu*[122]. El rasgo esencial de esta criatura es que se trata de un ser deforme, carente de fuerzas y nada adaptado para lograr sustentarse ni, incluso, para sostenerse a sí mismo (*89-91* y *96-101*): «ni vivo ni muerto... no puede hacer nada» (101). Se trata, por tanto, de un parásito absoluto que depende totalmente del trabajo de los demás y que, en realidad, es absolutamente incapaz de relacionarse.

Se comprende así la perplejidad de *Ninmah* (*85-101*). *Enki* le recuerda su éxito a la hora de resolver los seis problemas que ella le había planteado (*102-109*) y la obliga a actuar. Llegados a este punto (*110-122*), la continuación del relato resulta difícil de seguir como consecuencia de las lagunas que presenta el texto y de la presencia de una serie de pasajes muy oscuros: sólo podemos afirmar que la diosa busca todo tipo de excusas y de evasivas (*122-123*). Sin embargo, una vez que el texto se nos vuelve a hacer inteligible, resulta bastante evidente que ella no puede hacer nada con el umul (*131*). De tal modo que *Enki*, el buen príncipe, la hace callar con hermosas palabras (*133*) para, así, desalentarla ante este tipo de desafíos, antes de proceder a poner de manifiesto su triunfo personal por medio de una breve autoalabanza (*134-139*). Y, para dejar más claro el sentido de su obra, el autor reconoce, entonces, la derrota de *Ninmah* y, sobre todo, la preminencia de *Enki* (*140* s.).

23. Estamos, por tanto, ante un mito de glorificación de *Enki.* Al igual que el resto de sus mitos, trata acerca de sus conocimientos técnicos, su ingenio, su capacidad para resolver todos aquellos problemas que implican una solución. Prolonga en cierta medida –y quizá, después de todo, ha sido escrito con esta finalidad– el mito de la creación del hombre por parte de este mismo «hacedor de todas las cosas» (*26*), aña-

---

[122] En dicho tratado no sólo se mencionan, entre otras anomalías, el nacimiento de niños muertos (tablilla I: *51*), de «locos» (!: *52* s.), de enanos (*54* s.) y de otros seres deformes, sino también de seres que no tienen apariencia (*binîtu*) humana (*58* s.); incluso de «medios hombres» (*76*): E. LEICHTY, *The Omen Series šumma izbu*, p. 36 ss.; y *Mythes et rites de Babylone*, p. 18 ss.

diendo, al mismo tiempo, una etiología de estas categorías de seres humanos anormales por nacimiento, venidos al mundo con una carencia básica de su «naturaleza» y cuya existencia debía de plantear bastantes problemas sociales. Tal como lo explica el mito, estos seres se producen a partir de unos prototipos concretos y particulares cuyos «moldes» fueron voluntariamente «estropeados» por una diosa, mediante la introducción en ellos de una serie de modificaciones privativas, con el único objetivo de retar al inventor de los hombres y medirse con él. *Enki*, ante estas deformaciones del plan que él mismo había trazado, demostró una gran astucia e inventiva, logrando concederles, a todos ellos, un destino propio, una vocación especial que, cada uno a su manera, se enmarca dentro de esa gran obligación al trabajo que tienen los seres humanos.

No obstante, no todos estos seres se pueden llegar a integrar dentro de la sociedad humana. Algunos de ellos, que el propio *Enki* debió preparar en persona por medio de la introducción de una especie de inteligencia negativa, se presentan a este respecto, y desde su nacimiento, como desheredados, débiles e inútiles, de tal modo que hasta *Enki*, el más despierto de los dioses, fue incapaz de llegar a reintegrarlos en la sociedad, esencialmente activa y laboriosa. Dichos seres pueden ser los bebés –hipótesis inverosímil, puesto que un niño de pecho tiene que crecer y, así, desaparecen de golpe todos los problemas sociales planteados por su debilidad original– o los ancianos, que nacieron como el resto de las personas, pero que, llegados a la vejez se presentan como seres decrépitos y que ya han alcanzado un irremediable estado de degeneración y de debilidad –aunque, al menos, tuvieron que trabajar mientras fueron individuos normales y, por tanto, ya cumplieron con sus obligaciones a este respecto–. Por otra parte, hay que tener en cuenta que, tal como se relata en el poema, los acontecimientos narrados en nuestro mito tienen lugar en el momento del nacimiento, a la «salida del molde», lo cual encaja bastante mal con la hipótesis de que este ser haga referencia a los ancianos. Es mucho más probable que se trate de uno de esos monstruos nacidos ocasionalmente y que poco o nada tiene de humano, a no ser porque nacen del vientre de una mujer; son imposibles de integrar en la vida normal, y su propia existencia era, por tanto, un enigma que tenía que ser explicado dentro de las características propias del destino común a todos los hombres.

Además, *Enki* aparece en el mito por encima de esta etiología y de esta demostración de su aptitud no sólo para crear sino también para adaptar, como el gran ingeniero, el gran autor de la naturaleza y de la cultura, el «que ha dado forma a todo» (*26*), el agente indispensable del buen funcionamiento del mundo y, en suma, el único de entre los dioses capaz de hacer frente, con una eficacia y una habilidad excepcionales, a los asuntos divinos y humanos: «¿Quién puede ser más sagaz que tú?» (cfr. *49* b.).

8. LOS SIETE SABIOS

24. Este mito, cuyo protagonista también es *Enki/Éa*, todavía no ha sido descubierto, como tal, dentro del conjunto de tablillas cuneiformes exhumadas desde hace más de ciento cincuenta años del suelo de Irak y los países limítrofes, y es posible que la mala fortuna quiera que, al igual que ocurre con otros muchos, nunca lo lleguemos a descubrir. Contamos, sin embargo, con un resumen bastante claro y completo del mismo, el que nos ofrece Beroso, un lejano descendiente de los antiguos escritores mesopotámicos, personaje vinculado con el gran templo de *Bêl* (*Marduk*)[123] en Babilonia y que, hacia el año 300 antes de nuestra era, un poco después de la conquista del Oriente Próximo por Alejandro Magno (330), se dedicó a la tarea de dejar por escrito, en griego fundamentalmente, en sus *Babyloniaka*, las principales tradiciones de su país acerca de los orígenes del mundo y su «historia» más antigua y remota. Su obra, a decir verdad, no se ha conservado y sólo contamos con algunos fragmentos recogidos por otros autores antiguos en sus obras, lo cual ya es bastante.

Beroso es un autor serio. Teniendo en cuenta el considerable conservadurismo que, desde siempre, animó a sus compatriotas, todo aquello que nos narra y que, por lo demás, podía llegar a verificar personalmente a poco que se preocupase por interrogar a las personalidades locales competentes, cuenta con muchas posibilidades de llegar a restituirnos –a través de una forma, en ocasiones, ligeramente deformada como consecuencia del deterioro provocado por el paso del tiempo y por la tradición– lo que, desde hacía siglos, se había venido transmitiendo dentro de su entorno. Contamos con pruebas sólidas, aunque sean indirectas, de esta afirmación, tal como veremos más adelante, al leer los textos cuneiformes de algunos mitos importantes cuyo contenido también nos ofrece el propio Beroso (XIII, §§ 10, 26; XIV, § 23) y cuya versión citaremos precisamente tanto por su fidelidad como por su valor como testimonio. Así pues y, sin ningún temor, podemos transcribir, en ausencia de otra versión mejor, su narración del mito de los *Siete Sabios* tal como éste se conocía en su época, antes de proceder a reproducir los fragmentos que del mismo se conservan en sumerio y en acadio:

> *En Babilonia, muchos hombres, procedentes de todas partes, se habían instalado en Caldea* (sector litoral de la Baja Mesopotamia), *donde llevaban una existencia descuidada, similar a la de los animales. En cierta ocasión ocurrió que allí apareció por primera vez, en la costa, un monstruo extraordinario, surgido del*

[123] *Bêl* (de *bêlu*), «el señor», es un epíteto acadio de *Marduk*, aproximadamente tan antiguo como su promoción a la soberanía universal (XIV, § 4 ss.) y que, con el paso del tiempo, acabó prácticamente por convertirse en su nombre propio. Ver más adelante n. 340.

Mar Rojo y llamado Oannés. *Todo su cuerpo era el de un pez y bajo su cabeza (de pez) tenía otra cabeza (humana) y pies parecidos a los de un hombre –imagen que se ha conservado en el recuerdo y que todavía se representa en nuestra época*[124]*–. Este ser, que pasaba sus días con los hombres sin tomar ningún tipo de alimento, les enseñó la escritura, todo tipo de ciencias y de técnicas, la construcción de los templos, la jurisprudencia y la geometría; también les reveló el cultivo de los cereales y la recolección de los frutos; en suma, les dio todo aquello que constituye la vida civilizada. Y lo hizo hasta tal punto y de forma tan magnífica que, desde entonces, no se ha descubierto ninguna otra cosa importante (a este respecto). En el momento del ocaso, este monstruo* Oannés *volvía al mar para pasar las noches en el agua, pues era anfibio. Posteriormente, aparecieron otros seres similares... (Babyloniaka I, en* P. SCHNABEL, *Berossos, p. 253 s.).*

Un poco después, dentro de esta misma obra, al principio del libro II (*ibid.*, p. 261 s.) menciona, por sus nombres, más o menos helenizados, a otros seis seres de este tipo y vincula la aparición de cada uno de ellos con el reinado de uno de los soberanos locales «anteriores al Diluvio». Según indica Beroso, la labor de estos otros seis personajes se limitó a «aclarar todas aquellas cosas que *Oannés* había dicho de manera muy sumaria».

25. Esta tradición, evidentemente mitológica, aparece confirmada gracias a una tablilla cuneiforme, escrita en acadio, descubierta en Uruk en 1959-1960 (W. 20030, en H. J. LENZEN, XVIII. *Vorläufiger Bericht über die... Ausgrabungen in Uruk/Warka*, p. 44 ss.), de época seléucida, pero que cuenta con muchas posibilidades de consignar una lista mucho más antigua. Dicha tablilla menciona, entre otras cosas, el nombre de siete personajes en los que, a poco que tengamos en cuenta las deformaciones fonéticas derivadas del paso del sumerio y del acadio al griego y de los accidentes debidos a la tradición manuscrita, se reconoce a los personajes nombrados por Beroso. Así, por ejemplo, el primero de ellos, *Oannés* en Beroso, aparece denominado como U_4*.an.na* (su apodo era *Adapa*, «el sabio»). Se creía que cada uno de ellos había desempeñado, en el entorno de los monarcas antediluvianos el papel de *apkallu*, término sumerio (ab.gal) acadiza-

[124] Efectivamente, en la iconografía local aparecen representaciones de estos «hombres-peces» como, por ejemplo, el que conduce el transporte fluvial de madera, situado a la izquierda y a media altura del relieve asirio-babilonio reproducido en p. 179 del *Diccionario de las mitologías*, tomo I, y que representa un *apkallu* (§ 26); o los oficiantes-exorcistas que aparecen, ejerciendo su actividad alrededor del enfermo encamado y revestidos, cada uno de ellos, de una especie de despojo de pez de gran tamaño, en la plaqueta de bronce representada en la p. 22 de *L'Histoire* 73 (1985) («La Magie et la Médecine règnent à Babylone»).

do que se aplicaba a personalidades humanas, sin duda, pero a las que, en mayor o menor medida, se consideraba sobrenaturales y fabulosas, cuya prerrogativa esencial consistía en representar, al mismo tiempo, a los «muy inteligentes» (así es como se puede entender su denominación sumeria), a los «muy expertos» en todo tipo de técnicas y a los maestros y difusores de sus propios secretos (comp. con XV, § 5). Es decir, a ese tipo de personajes a los que, en suma, nosotros denominamos como héroes civilizadores (ya mencionados en **4**: *48*, y VII, § 23; **6**: *102* s.).

Dentro de la literatura cuneiforme se les menciona en varios documentos (así, por ejemplo, el ya citado V, §12). Incluso tenemos una enumeración, similar a la de W. 20030, en el ceremonial de una liturgia de exorcismo que se celebraba en beneficio del rey y que se denominaba «Cámara cerrada» (*bît mêseri,* en acadio; ver E. von WEIHER, *Spätbabylonische Texte aus Uruk,* II, n.° 8, p. 48 ss). Alrededor de cada uno de ellos se desarrolló todo un aparato legendario, relacionado con sus hazañas, con su particular modo de existencia e, incluso, con su aspecto ictiántropo. Ahora bien, siempre que se trata sobre ellos, *Enki/Éa* ocupa, constantemente, el papel principal.

26. No cabe duda de que los *Apkallu* eran criaturas de dicho dios, y es precisamente a este respecto donde se manifiestan el sentido y el peso del mito relacionado con ellos. Citemos dos pasajes, traducidos del acadio, que dejan claramente de manifiesto esta relación. El primero de ellos es un «verso» de la *Epopeya de Erra*/**51** que, posteriormente (XV), volveremos a estudiar dentro de su contexto y que evoca a

I, 162 *Estos Siete Apkallu del Apsû, «carpas» sagradas,*
Que, como Éa, *su señor,*
Fueron adornados por aquél con un ingenio extraordinario...

El segundo procede de un ritual teúrgico, lamentablemente muy fragmentario (*Orientalia* 30 [1961], p. 2 ss.):

3's. *Estos Siete Apkallu, carpas venidas del Mar...*
3's. *Estos Siete Apkallu, «creados» en el Río,*
Para asegurar el buen funcionamiento
De los planes divinos que conciernen a Cielo y Tierra...

Resulta evidente que si el mito los hizo intervenir, fue con la finalidad de explicar el modo adoptado por *Enki/Éa* para comunicar a los humanos la cultura y la civilización –del que, como veremos más adelante, poseemos un curioso inventario (IX, § 21)– que él, y sólo él, había inventado con el objetivo de llevar a cabo sus «planes que conciernen a Cielo y Tierra» –dicho de otro modo, para asegurar la buena marcha del universo y lograr asegurar, así que los dioses disfrutasen de una vida opulenta y sin preocupaciones–. Para ello, y en pleno «tiem-

po mítico» y antediluviano, período durante el cual el mundo y los hombres fueron preparados para que, tanto uno como otros, funcionasen de la manera normal y correcta una vez iniciados los «tiempos históricos», posdiluvianos, sólo tuvo que enviar a la tierra a estos héroes civilizadores que conocían los secretos y que estaban encargados de enseñar y de difundir sus técnicas entre los hombres.

El número *siete* forma parte de la ideología y del vocabulario jerárquico de los mitos y de los ritos mesopotámicos. La relación de los Siete *Apkallu* con el «mar», el Golfo Pérsico, nos resulta oscura: ¿quizás haya que suponer tras ella el brumoso y lejano recuerdo de una invasión civilizadora que haya entrado por esta vía? Teniendo en cuenta nuestros conocimientos, los sumerios serían los mejores candidatos a este respecto (II, § 3), Pero, en el estado actual de nuestra información, resulta bastante temerario rebasar el marco de una simple hipótesis, expresada, por otra parte, con mucha precaución y *sotto voce*. El aspecto, extraño y pisciforme, de estas criaturas puede estar inspirado en los vínculos que los *Apkallu* presentan con el «Mar» y con el «Río» que lo prolongaba dentro del país, e incluso con el Apsû, el dominio subterráneo que era propio de *Éa*, su señor, y que también era continuado por el «Río», puesto que éste brotaba de aquél. No obstante, dicho aspecto también puede haber sido inspirado por el epíteto estereotipado que les aplicaron muchos poetas y mitógrafos al denominarlos «carpas», el tipo de pez más bello de todos los conocidos en este país –y que responde al mismo principio que hace que los bueyes sean los cuadrúpedos más hermosos o que los leones sean los más imponentes–, y que, como consecuencia de ello, los convierte en prototipo de esplendor, fuerza y majestuosidad.

La exégesis de este mito no se puede llevar mucho más allá de lo que aquí hemos expuesto sin caer en la temeridad. Es preciso que, como mínimo, destaquemos su papel de proclama, en la medida de sus posibilidades, de la preminencia de *Enki/Éa,* que no sólo fue el creador y garante de la civilización y de la cultura, sino que también se encargó de que ésta fuese revelada a los hombres con la finalidad de que éstos cumpliesen en la tierra el papel que dicho dios les había asignado como proveedores de los dioses.

IX. INANNA/IŠTAR, MARCIAL Y VOLUPTUOSA

1. La diosa *Inanna* (en sumerio)/*Ištar* (en acadio)[125], resultado, muy posiblemente, de la fusión muy antigua de varias divinidades diferentes –una diosa belicosa y casi viril, probablemente de origen semítico; otra sumeria, muy femenina y patrona del amor libre (ver VIII, § 17); y una tercera diosa (?) relacionada, en cierta medida, con el planeta al que actualmente llamamos Venus–, presenta, desde el punto de vista de la imaginación mitopoética, una personalidad desbordante. Esta diosa es, en efecto, aquella cuyo ciclo se nos presenta, entre todos los incluidos en esta obra, como el más extenso y variado, incluso aunque sólo incluyamos en él aquellos mitos en que aparece como heroína. Al igual que sucede, fundamentalmente, con *Enki/Éa* (VIII, § 1), esta diosa también aparece en otros muchos mitos; ya la hemos visto intervenir en *Enki, encargado de organizar y ordenar el mundo* (**6**: *386* s. y VII, § 17), donde era reconocida como patrona de la guerra. Por decirlo de manera breve, podemos considerar que su personaje, a este respecto, se manifiesta tan intrusivo –ver **14**: 7 s. (y § 35), donde al menos se mencionan quince grandes santuarios dedicados a dicha diosa– que ya desde época paleobabilonia, durante la primera mitad del II milenio como muy tarde, no sólo recibió títulos «reales» con respecto al mundo divino (ver, por ejemplo, en este mismo capítulo, **9**, I/I: *1 s.* y *passim.*), sino que su nombre también sirvió, al igual que sucedió con *iltu*, femenino de *ilu,* «dios», para designar a cualquier diosa en tanto que tal, a cualquier representante femenina de la especie divina (IV, §12), a las cuales, con el paso del tiempo, acabó incorporando, en mayor o menor medida, dentro de su rica y exuberante individualidad, como si cada una de ellas no fuese, en suma, más que una simple representación, bajo un aspecto concreto, de dicha diosa.

Con el fin de ordenar del mejor modo posible el extenso conjunto de relatos relacionados con ella, estudiaremos en primer lugar aquellas

---

[125] En sumerio, el nombre de *Inanna* pude haber designado tanto a la «Señora del Cielo» (<* *Nin-anna*) como a la «Señora del (templo del) Cielo» (É.anna), su santuario particular situado en Uruk y que, al mismo tiempo, también era el santuario del dios *An*, del cual ella era Hieródula. *Ištar* es un nombre propio, probablemente de origen semítico, imposible de analizar lingüísticamente. Véase el artículo citado en IV, n. 28, donde se discuten varios problemas relacionados con la rica personalidad de esta famosa diosa.

narraciones menos abundantes y de menor extensión en que esta diosa se nos presenta como una divinidad belicosa.

INANNA/IŠTAR GUERRERA

9. EL POEMA DE AGUŠAYA

2. Esta obra sólo se conoce a través de un manuscrito o, quizá, de dos; se trata de dos tablillas, de origen desconocido, que se han conservado y publicado de forma independiente. La primera de ellas (que pertenece al Museo de Berlín) fue publicada en 1913 por H. ZIMMERN (texto cuneiforme reproducido en *Vorderasiatische Schriftdenkmäler*, X, n.º: 214; estudio y traducción realizados en *Ištar und Ṣaltu, ein altakkadisches Lied*); la segunda (desaparecida con posterioridad a su publicación) fue publicada por el P. V. SCHEIL («Le Poème de Agušaya», en *Revue d'Assyriologie* 15 [1918], p. 169 ss.). El poema, en su conjunto, fue reeditado por la Sra. Br. GRONEBERG en las páginas 39-94 de su tesis, inédita, titulada *Untersuchungen zum hymnisch-epischen Dialekt der altbabylonischen literarischen Texte*. Aunque es posible que estos dos textos no se deban a la misma mano, ambos ofrecen, en cambio, una conexión, siendo posible que se tratara de dos copias antiguas, casi contemporáneas, a juzgar por su grafía y ortografía. Éste, datado explícitamente (II/VII: 6') en el reinado de Ḫammurabi (1792-1750), está redactado en acadio, un dialecto literario bastante artificial, reservado para la gran poesía y del que, por desgracia, no se conservan muchos documentos. En este poema se utilizan unos giros y un vocabulario propios de la lengua y de la lírica antiguas, que conocemos bastante mal. Además presenta una gran concisión y, en él se realizan alusiones que, en muchos casos, nos resultan muy complejas y rebuscadas. La existencia, dentro de nuestro texto, de numerosas lagunas nos impide llegar a conocer, en bastantes ocasiones, muchas de sus imágenes y giros, lo que viene a dificultar de manera muy considerable nuestra comprensión de la pieza. A pesar de estos problemas, se ha podido llegar a conocer la trama general del mito y su sentido gracias a los esfuerzos de algunos estudiosos, en especial, los debidos a B. GRONEBERG, que ya hemos mencionado, y a B. FOSTER («Éa and Ṣaltu», p. 79 ss., en *Essays on the Ancient Near East in Memory of J. J. Finkelstein*). Podemos llegar a hacernos una idea de este hermoso texto, que sería una lástima no dar a conocer al público, gracias a la intercalación dentro del poema de un breve comentario cuya finalidad es suplir, en la medida de lo posible, las lagunas que presenta. No hemos situado este poema al inicio del apartado dedicado a la *Ištar* «guerrera» debido a la fecha de su redacción, que es bastante antigua, sino porque ofrece una visión muy general de dicha diosa, desde el punto de vista de su vertiente bélica. En este caso, y a diferencia de otros que posteriormente veremos (**10**), el poema

no trata sobre una guerra en concreto dirigida por esta diosa sino que se centra en la propia personalidad, marcial y agresiva, de ésta.

3. El poema se caracteriza por presentar una construcción muy diestra y culta que, quizá, llegue a un nivel demasiado elevado como para que nosotros seamos capaces de percibir todas las sutilezas líricas e, incluso, todo su potencial significativo. Sin embargo, y teniendo en cuenta que, por una vez, nuestros manuscritos han conservado explícitamente la disposición de los versos, podemos conformarnos con llegar a reconstruirla. El poema está dividido en diez ki.ru.gú, término sumerio cuyo equivalente acadio es *šêru*, «canto», que aparecen numerados e indicados como tal al final de cada uno de ellos. Se trata de una especie de estrofas o coplas. A cada uno lo sigue un giš.gi$_4$.gál, *miḫru* en acadio, especie de «responso», con una extensión de dos, tres o cuatro versos, en el que, por lo general, se retoma, a modo de eco, y en ocasiones con las mismas palabras, uno de los elementos expresados en la «copla» precedente –que, en algunas ocasiones (I/IV: 23 s.) anuncia lo que viene a continuación–. En nuestro texto traduciremos las indicaciones métricas, musicales o escénicas –que se reproducirán entre guiones–, a pesar de que sus implicaciones se nos escapan casi por completo (ver III, n. 16). El contenido de cada tablilla se encuentra repartido en ocho columnas, cuatro en el anverso y cuatro en el reverso, cada una de ellas con cincuenta versos. Así pues, el poema en su conjunto debía de contar, originalmente, con una extensión total de unos 800 versos. Se trata de versos cortos, cada uno de los cuales, en realidad, debía de corresponder a un hemistiquio. Actualmente sólo conservamos, aproximadamente, la mitad de dicho poema.

(estrofa I)
Panegírico de la diosa

I/I:
¡Celebro a la más suprema,
La más valiente de entre los dioses!
Exalto el poder
De la hija de Ningal[126]–
¡Sí, de la muy suprema Ištar,
La más valiente de entre los dioses,
La hija de Ningal,
Repito, ensalzo su poder!
¡Sus hazañas son famosas,
Sus ardides, sibilinos:
Ella siempre está peleando
Y con una actividad desconcertante!

Alrededor de cuarenta líneas perdidas: probable continuación de la glorificación de la diosa.

[126] *Innana/Ištar* es hija de *Ningal* (y de su esposo *Nanna/Sîn*, el dios de la Luna, personaje masculino en Mesopotamia), pues era la diosa del planeta que nosotros, todavía, denominamos Venus.

¡Ella «baila» (ante ?) los dioses y los reyes
Con toda su virilidad!
–(Fin de la) primera copla–
(y responso) *¡Alabo a* Ištar,
La diosa suprema!
–Responso (de la mencionada copla)–
(estrofa II) *¡En sus manos sostiene*
Todo el conjunto de «Poderes»
Que distribuye según su voluntad!
Ištar *sostiene en sus manos*
Las riendas de los pueblos
Y sus diosas se cuidan
De sus órdenes!
¡Su palabra [es soberana (?)]
Y su decreto [es definitivo (?)]!
Ningún [dios (?)], en su Asamblea,
[Se atreve a oponerse a ella (?)]

Alrededor de 35 líneas perdidas: aparentemente parece que proseguía el lisonjero retrato de la diosa.

Los hombres son [...],
Como posteriormente (?).
–(Fin de la) segunda copla–
(y responso) *El valor la acompaña:*
*¡*Ištar, *la extravagante, se despliega para vencer!*
–Responso (de la mencionada copla)–
(estrofa III) *Su fiesta consiste en pelear,*
En enfrentar a los combatientes,
En excitar a los oficiales (?),
En desatar a las tropas–
¡La fiesta de Ištar *consiste en pelear,*
En enfrentar a los combatientes,
En excitar a los oficiales (?)
En desatar a las tropas!
¡Su rabia al combatir,
Su entusiasmo al batallar,
Revelan su verdadera naturaleza
[Y demuestran (?)] qué (sabe) hacer!

24 líneas mutiladas e intraducibles y otras 10 perdidas. Parece que aquí terminaba el panegírico y que, a continuación, podía iniciarse la acción del mito propiamente dicha, expuesta de forma narrativa. Parece que los dioses reciben una queja como consecuencia del abuso que *Ištar* hace de sus prerrogativas, el mal carácter de la

diosa, su humor pendenciero y el miedo generalizado que suscita.–

(estrofa IV)
Ventajas y prerrogativas de *Ištar*

IV: 1 «*¡El cetro real, el trono y la corona*
2 *a* *Le han sido entregados:*
2 b *A ella se le ha otorgado el universo!*
Ha sido dotada del valor de los hombres,
De sus hazañas y de su valor!
6 *¡Se la ha rodeado*
5 *De relámpagos y brillos!*
7 *s.* *¡Sí, ante los hombres,*
Se la ha dotado de este terrorífico aspecto!
8 *Ha sido cargada con un brillo sobrenatural,*
Con terror y con valor,

Sus excesos bélicos que la hacen insoportable

10 *Y ella sólo piensa en proezas*
No piensa más que en combatir.
'Incluso ante Éa, *el Príncipe (?) (se le dijo)*
Tú conservarás (tu) aspecto horroroso.'
¡Provoca más temor que un toro
15 *Cuando desencadena su alboroto!*
¡Es imposible de controlar–
Se escaparía: es demasiado fuerte!»

Éa, conocida la situación, se inquieta

18 *s.* *Todo esto causa en* Éa, *el Sabio,*
inquietud:
20 *No estaba contento con ella*
Y se disgusta con ella.
–(Fin de la) tercera copla–

(y responso)

«*¡Oíd (dijo) [...]*
Mientras Ištar *esté ocupada [...]*
25 *Los supremos [...]!*
–Responso (de la mencionada copla)–

(estrofa V)

Faltan alrededor de 25 líneas al final de la columna IV y 20 al inicio de la V. En ellas, sin duda, *Éa* debía informar y proponer al resto de los dioses, su plan para poner remedio a esta enojosa situación: para calmar a *Ištar*, él crearía, de acuerdo con el modelo de aquélla, una especie de anti-*Ištar*, gracias a la cual se vería cómo es realmente y, podría enfrentarla a ella y, con suerte, lograr que redujese sus excesos. En el momento en que el texto continúa, *Éa* está describiendo a esta sosias femenina:

(Continuación del) retrato, realizado por *Éa*, de la diosa

V: 2' *¡Ella estará [...]*
Y llena de seguridad [... (?)]
Ella tendrá suficiente vigor

que va a crear para oponer a *Ištar*

5' *Para amenazar a esta perpetua agitadora!*
[¡Ella ser]á temible,
Y su cabellera, [hor]rorosa (?)!
Más activa que [... (?)],
De miembros poderosos,
10' *Ella intrigará, prepotente,*
Y vociferará infatigable,
No dejando nunca, ni de día ni de noche (?),
De producir furibundos clamores!»

Los dioses aprueban dicho proyecto y encargan a *Éa* que lo lleve a cabo

Reunidos y hablando
15' *De este proyecto que los sobrepasaba,*
Los dioses lo remitieron
A Éa, *el Príncipe (?):*
19' *«¡Es a ti a quien conviene*
18' *Una obra de este tipo!*
20' s. *¿Quién, si no tú,*
Podría llevarla a cabo?»

Éa fabrica entonces a la diosa «Querella»

23' *Ante esta petición,*
22' Éa, *el Sabio*
Limpia siete veces
25' *La tierra de (debajo) de sus garras,*
La amasa, la cuece.
¡Así fue como Éa, *el Príncipe (?)*
Creó a la Señora «Querella» (Ṣaltu)*!*
–(Fin de la) cuarta copla–

(y responso)

30' Éa, *sin esperar más,*
Se decidió:
¡Creó a la Señora «Querella»
Para que se enfrentase a Ištar*!*
–Responso (de la mencionada copla)–

(estrofa V): Descripción de «Querella»

35' *Era de vigorosa estatura.*
Sus proporciones (eran) sobrenaturales:
Era tan astuta y fuerte
Que nada se le podía comparar–
¡«Querella» era muy alta.
40' *De proporciones sobrenaturales:*
Era tan astuta y fuerte
Que nada se le podía comparar!
Sus músculos eran los de un guerrero;
Su cabellera, buscaba camorra

VI: alrededor de diez líneas perdidas.

2' *¡Fuerte [...]*
Más alta que [...]
De temible musculatura,

5' *Con un vigor reforzado!*
Como vestidura,
«Querella» estaba cubierta de guerras:
Retumbando como la crecida (de un río),
Digna de ser contemplada,
10' *¡Ella provocaba temor!*
¡De pie, en pleno Apsû,
Inflexible!
¡Y todo lo que salía de su boca
Siempre lograba el efecto deseado!

Éa le da como misión que vaya a provocar a *Ištar*

Entonces Éa, *el Señor, abrió la boca*
15' *Y a la misma «Querella»,*
Creada por él, le ordena:
«¡Hola! ¡Escucha!
¡Obedece mis órdenes,
Acata mis mandatos,
20' *Y haz aquello que yo te ordene!*
¡Existe una diosa, única y valiente
Mucho más que las demás,
Cuyas hazañas son muy destacadas
Y su actividad extraña e incomprensible!
25' *¡[S]u n[ombre] es* Innina[127],
[La ex]perta en armamento!
¡Es la Señora de las señoras,
La astuta hija de Ningal*!*
¡Pues bien! ¡ha sido para humillarla, a ella,
Para lo que yo te he creado!
32 s. *¡Y, con mi sabiduría,*
Enriquecí tu prestigio
31 *Con valor y con vigor!*
¡Parte, ahora!
35' *¡Vete hasta su morada*
Y, armándote de terror,
Incrépala!
Ella se arrojará sobre ti
Y, dirigiéndote la palabra,
40' *Te dirá gritando: "¡Eh! ¡Muchacha!*
Muestra tus intenciones!"
¡Tú, sin embargo, ante su furor
No cedas:
45' *No le respondas ni una sola palabra*
44' *Que le tranquilice el ánimo!*

[127] Otra denominación, poco clara y muy discutida, de *Inanna*. Ver también **10**: *1, 24,* etcétera.

¿Qué va a poder sacarte ella,
A ti, criatura salida de mis propias manos?
¡Dile con arrogancia
Todo aquello que tienes que decirle!»

VII: seis líneas borradas: ¿un arrepentimiento del copista?

–(Fin de la) quinta copla–

(y responso)

3' *¡Ferozmente, «Querella» se levanta,*
Pues Éa, *en el Apsû,*
5' *Le ha conferido el poder!*
–Responso (de la mencionada copla)–

(estrofa VI): *Éa* da a «Querella» las indicaciones necesarias para realizar su misión

Entonces él manda a «Querella»,
De gigantesca estatura,
Animándola con invectivas,
Con desprecio y con insultos,
10' Éa, *el Sabio, el Muy Prudente,*
Añadiendo, entonces, algunas palabras
Dirigidas al ánimo de «Querella».
13' *s.* *Le desvela los rasgos concretos*
De Ištar, *la Reina:*
14' *s.* *«¡Ella, en persona, es*
La más fuerte de las diosas!»
Le narra todas sus hazañas,
Alaba su gloria,
Para que, llegado el momento, no se eche atrás.
19' *s.* *«¡Su rasgo concreto (le dice),*
(Es ser) diosa de los oficios supremos,
20' *s.* *La Señora a la que nadie*
Se atreve a cerrar el paso!
Que provoca la rabia[...]
Cuando ella quiere [...]:
Fur[ibunda ...]

Once líneas con lagunas.

36' *s.* *Tú tendrás que hablar bien,*
[Sus] órden[es] prevalecerán!
¡Tú serás la más fiera,
Ella, a sus ojos, es única!

Dos líneas borradas.

¡Ella se enorgullecerá a tu costa!
Sin embargo, no te separes de la So<bera>na de los pueblos!

Éa (?) sigue advirtiendo a «Querella» mediante la exaltación de su rival con el fin de ponerla celosa

VIII: las diez o doce primeras líneas se han perdido o están excesivamente mutiladas.

11' *¡Ella es la suprema [...*
[...]
[...]: ella es soberana!
La astuta [...]
15' *Ella vigila [...]*
[...] valentía.
Su [...] es maléfico/a,
Ella domina [...]
<Rod>eada de tornados,
20' *[Ella ...] la guerra.*
21' *s.* *¡Su alma es, toda ella, furor*
Y marejadas del mar!
[¡Si] ella se apodera de ti,
Tus recriminaciones [serán v]anas!
[¡Inescrutables son] los planes
25' *[De la] sagaz [Sob]erana de los pueblos!»*

Efecto causado por este discurso sobre «Querella»

26' *s.* *Y [«Quer]ella», en vez de enfurecerse,*
Cubriendo su mirada de pavor,
29' *[Ate]nta al peligro,*
28' *Concentra aún más sus fuerzas*

Dos líneas mutiladas.

32' *Sin saber [...]*
–(Fin de la) sexta copla–

Tablilla II/I (estrofa VIII): *Ištar* manda a *Ninšubur* para que examine a «Querella» y le informe acerca de ella

Faltan alrededor de veinte líneas, entre las cuales se encontraban, al menos, el «responso» de la sexta estrofa y el inicio de la séptima. *Ištar,* una vez conocida la existencia de «Querella», quiere saber más sobre ella, y envía a su paje *Ninšubur* en busca de noticias.–

1' *¡Vete! [...]*
Ordena [...]
Pr[epár]ate (?) [...]
¡Para que conoz[camos]
5' *Pruebas de su fuerza!*
Examina su caso por mí:
¡Estudia los [lug]ares en que mora (?).
Entérate de sus características particulares,
E infórmame de lo que hace!
11' *¡Oh* Ninšubur, *el más sagaz*
De los mensajeros,

Circunspecto, poderoso y sagaz!,
¡Parte! ¡Ponte en camino, campeón!»

Ninšubur cumple su misión e informa a su ama

14' s. *¡Él, entonces, partió y recorrió la campiña*
En dirección al Apsû,
Hasta que se encontró con ella!
Él la observó de cerca,
Examinó a la diosa [...].
Y midió su estatura.
20' *«¡Se comporta con astucia (se decía a sí mismo),*
Indiferente a todo:
Sólo confía en sí misma,
Terriblemente temeraria!
Está envuelta por un brillo sobrenatural:
25' *La abandoné para permanecer a salvo,*
Pues es irritable, brutal, asesina,
Tiene poder total sobre hombres y mujeres,
Y causa un alboroto tremendo!»
Éstas fueron las características que él retuvo (en su memoria).

II: faltan aproximadamente 25 líneas al inicio de esta columna. Entre tanto, y como *Ninšubur* ya había informado a su ama de todo aquello que sabía acerca de «Querella», *Ištar* decide enfrentarse con su rival. Cuando termina la estrofa, tal como se deduce de lo que se conserva del responso, las dos diosas están frente a frente.

(y responso)

[...]
[...] «Querella»,
[En presencia] de la divina Ištar*!*
–Responso (de la mencionada copla)–

(estrofa VIII): *Ištar* se enfurece con «Querella»

11' *¡Ella se abalanza con ardor,*
La más sabia de las diosas, la más fuerte,
14' *Y, con cuidado y vigor, intenta*
13' *Hacer triunfar su propia superioridad!–*
15' *¡Sí,* Ištar, *la valiente,*
La más sabia de las diosas, la más fuerte,
18' *Intenta, con cuidado y vigor,*
17' *Hacer triunfar su propia superioridad!*
Invocando (?) sus hazañas,
20' *Echando espumarajos (por su boca, contra sus enemigos,*
Sin ceder terreno,
Aquella que prevalece sobre todas las diosas,
Transformada en guerrero, declara,

25' *Revela con aspereza*
Los testimonios de su omnipotencia!

III-V: se han perdido por completo: se trata, aproximadamente, de un total de 120 líneas (el final de la VIII estrofa, toda la IX y el inicio de la X), quedando, así, gravemente amputada la continuación del relato. Cuando se recupera la narración, a *Ištar* se la llama bajo la denominación de *Agušaya,* nombre que se le debió de conceder, por algún motivo, a lo largo del pasaje perdido.

(estrofa X): *Ištar-Agušaya* reprocha a *Éa* haber creado a «Querella»

VI: faltan aproximadamente siete líneas.

8' Agušaya [...]
La as[tuta abre la boca]
10' *[Y dice] a* Éa *[el Señor]:*
11'ss. *«¿Por qué has creado [a esta «Querella»]*
Que retumba como la crecida (del río)?
Para (?) [...]
¡Cuando la hi[ja de Ningal *(?)] es única!*

Se han perdido las 33 líneas con las que acababa esta columna. En ellas *Ištar* debía de continuar con sus improperios contra «Querella».

y le pide que la elimine

VII:1 *Tú has autorizado sus proezas:*
Pero «Querella» ha planteado
Una serie de pretensiones en mi contra:
¡Ella debe desaparecer!»

Éa satisface a *Ištar*

5 Éa, *entonces, abrió la boca*
Y dijo a Agušaya, la más valiente de las diosas:
8 *Aquello que has solicitado.*
7 *«Al instante llevaré a cabo*
¡Eliminándola (?), me has favorecido
10 *Y me has dado una alegría!*

Conclusión: sentido del mito y dedicación al rey

14 *[Para] que las futuras generaciones*
13 *Sepan cuál fue nuestro objetivo*
11 *s.* *Al crear y dar forma a «Querella»,*
15 *Anualmente tendrá lugar*
Un «baile», que se desarrollará, tal como corresponde,
En el parsimu (?) del año!
*¡*Agušaya, *míralos a todos!*
Ellos, al aire libre, se divertirán:
20 *¡Escucha sus súplicas,*
Míralos como se humillan (?),

Y atiende sus deseos!
Por lo que respecta al rey que, a través de este canto,
25 *Aprendió, gracias a nosotros*[128] *y en beneficio de tu gloria,*
24 *Los testimonios que dan cuenta de tu valor,*
26 s. *A Ḫammurabi, bajo* <*cuyo*> *reinado*
Se compuso
Este canto en tu honor y alabanza,
Que, por siempre, le sea concedida vida!

Faltan aproximadamente 20 líneas: todo el final de la columna VII.

VIII: las 10 primeras líneas son oscuras y difíciles de comprender: en ellas parece adivinarse que las prerrogativas de «Querella» han sido transferidas a *Agušaya*, pero no por completo.

Doxología
11 *¡Sí, celebro a* Ištar,
La reina de las diosas!
¡Canto a Agušaya *y a su fuerza,*
Porque es muy hábil!
15 *¡A «Querella», la [...],*
La había creado Éa, *el Príncipe,*
Por causa de Agušaya,
Para que, con ello, todos supiésemos
Los signos de su poder
20 *Y magnificásemos su grandeza!*
–(Fin de la) décima copla.–
(y responso)
*Porque (*Éa*) le restituyó su preeminencia!*
¡Se calmó el ánimo
De Ištar, *la Leona,*
25 *– Responso (de la mencionada copla).–*
Colofón
Segunda tablilla de Agušaya.

4. A pesar de las lagunas que presenta el texto y de su extrema complejidad lingüística, que hace que la traducción de más de un pasaje resulte incierta, el conjunto del relato es bastante comprensible. Éste, al igual que sucede con frecuencia con este tipo de textos (V, § 2), aparece enmarcado por una serie de pasajes líricos dedicados a alabar a su heroína. El más largo comienza al inicio de la primera tablilla (I/I: *1*) y debía terminar

[128] En la medida en que, tal como parece verosímil, el discurso de *Éa* aún continuaba en estos versos, el poema, por tanto, también se presentaría en este caso (comp. con XIV, § 21; XV, § 12) como una revelación de los dioses (*25*), aunque materialmente hubiese sido compuesto por un poeta (*27*).

en la fractura del final de la columna III. El último es la doxología final (II/VIII: *11-25*). En él se insiste en la superioridad de *Ištar* (*11*)/*Agušaya* (*13*), en su fuerza, su valor y su gloria. Sin embargo, se aprecia que el autor, al concederle a la diosa esta segunda denominación, hace referencia a ese aspecto de su personalidad constituido por sus capacidades marciales. Dichas capacidades se ponen de manifiesto, con total evidencia, en el himno introductorio (I/I: *2; 6; 9* s.; II: *21*; III: *4-18*), y es, sin duda, esta belicosidad la que constituye el tema y el móvil esencial del mito propiamente dicho, al igual que sucede en *Enki, encargado de organizar y ordenar el mundo* (**6**: VIII, § 17), en el que se retratan los excesos de dicho dios.

5. Así pues, cuando, de acuerdo con nuestro texto, se inicia la narración (I/IV: *1* s.), ésta se centra en el lamento tanto de los inconvenientes de la soberanía y de la independencia de la diosa, como de su carácter combativo: ella sólo piensa en la agitación, en la agresión y en la trifulca (*10* s.), siendo, incluso, capaz de alborotar la calma de la morada subterránea de *Éa* (*12* s.; comp. **18**: *27*). Todo el mundo está aterrorizado por la diosa, hasta los desgraciados mortales, víctimas de los combates que ella provoca sin cesar (*7* s.; *14* s.). Nadie es capaz de poner fin a esta senda fatal (*16*). Este comportamiento, por tanto, la ha convertido en peligrosa y la ha hecho insoportable.

Las quejas dirigidas a los dioses posiblemente llegaron a tal extremo que éstos, de acuerdo con su costumbre habitual (XIII, § 11; XIV, §§ 11 y 17...), tuvieron que reunirse en asamblea para tomar una decisión: así parece sugerirlo I/V: *14'*, si bien la mutilación del texto hace que sea imposible confirmarlo. En cambio, sí que está muy claro que *Éa*, que había organizado el mundo de tal modo que funcionase como un sistema que, de manera ininterrumpida, produjera todos aquellos bienes que los dioses necesitaban, sistema cuyo funcionamiento se veía dificultado, detenido o perturbado como consecuencia de la guerra, se irrita a causa de esta situación (IV: *18-21*). No obstante, encuentra, al instante, de acuerdo con su costumbre, un remedio para este mal y presenta el proyecto a los dioses (IV: *23* s. que proseguía a lo largo de la laguna que va desde el final del IV al inicio del V). El remedio consiste, como luego se verá, en «producir», en «crear» una divinidad que reúna, al mismo tiempo, todas las características poderosas, inquietas, belicosas y nefastas de *Ištar*. Dicho de otro modo, se trata de enfrentarla con un sosias –tema ya conocido dentro de la literatura local y que, aparece principalmente, en la *Epopeya de Gilgameš* (tabl. I-III) cuando, para matar al héroe, se crea y se presenta un coloso de su mismo tamaño y fuerza con el que, de entrada, aquél tendrá que medirse: *Enkidu*. *Éa*, que ha recibido de los dioses el encargo de llevar a cabo dicho proyecto, que es de su propia competencia (V: *14'-21'*), realiza su misión con rapidez (V: *23'-33'*). Para la fabricación de este sosias se sirve, al igual que en muchos otros casos en los que, repentinamente, debe proceder a la creación de seres de segundo rango (comp. con **14**: *219*) o efímeros, de la «tierra» que ensucia sus uñas: con ella moldea y «cuece» (se trata, por tanto, de una estatua de arcilla a la que, pos-

teriormente, se dota de vida) un personaje femenino, similar a *Ištar*, al que denomina con el programático nombre de *Ṣaltu*: «Querella». Este personaje también tiene que ser fundamentalmente molesto, agresivo y batallador. La descripción (v: *35'*-vi: *13*) que de ella ofrece nuestro poema resulta, a este respecto, edificante. Ha sido creada con la expresa finalidad de «enfrentarse a *Ištar*» (v: *33'*). Dicho de otra forma, *Éa*, que conoce a la perfección tanto los espíritus como los corazones, no sólo pretende que la diosa vea con sus propios ojos una imagen de sí misma, como si estuviese ante un espejo, y que ésta le resulte odiosa, sino que, además, tenga que soportar las mismas vejaciones que ella impone a los demás, con la finalidad de que la diosa calme sus ansias de gritos y trifulcas.

En efecto, tan pronto como «Querella» se pone en pie, *Éa* le ordena que busque y provoque a *Ištar* (vi: *14*-vii: *9'*), «con el fin de humillarla» (vi: *39*). *Éa* describe a *Ištar* de una manera muy hábil y así, con la intención de que está enseñando a «Querella» las «características particulares» de la diosa, los rasgos que le pueden ayudar a reconocer a su adversario, con el fin de que sepa perfectamente a quien tiene que capturar, no hace más que excitar los celos de «Querella», a la que, en un principio, había persuadido de su absoluta superioridad (vii: *10'*-viii: *25*). Por este motivo «Querella», azuzada por las palabras de *Éa*, se precipita en busca de *Ištar* (viii: *26* s.).

6. *Ištar*, informada de la existencia de «Querella», quiere saber más antes de enfrentarse a ella; por esta razón envía a su paje *Ninšubur*[129] (II/i: 1'-*29'*) en busca de informes. Éste lleva a cabo su misión con precaución y sin perder tiempo –como de lejos: «para permanecer a salvo» (*25'*)–. El pasaje en que se describe el encuentro de las dos rivales se ha perdido (todo el inicio de II/ii); ¿comenzaría con una riña entre mujeres en toda regla o éstas se contentarían con un pugilato verbal? En el momento en que volvemos a recuperar la narración, se encuentran en pleno «discurso» (ii: *24'*): ¿acaso el autor quiso presentar su lucha declamatoria de acuerdo al modelo que le ofrecían esos enfrentamientos, tan típicos en la literatura local (VI, § 5), en los que cada uno de los contendientes intenta demostrar su «superioridad» (*13'* y *17'*)? La considerable laguna que sigue a estos versos (tres columnas enteras: iii-v) nos impide llegar a conocer algunas peripecias del relato: más adelante (vii: *9*), en nuestro poema, *Éa* alaba a *Ištar* por haber «eliminado» (¿u «ocultado»?, pues el término utilizado significa, básicamente, «hacer salir») a «Querella». De cualquier modo, a partir de la columna vi, y tal como se ve en el fragmento que se conserva, la rival de *Ištar* ha sido vencida y la diosa se queja ante *Éa* por haberla creado (vi: **8'**-*13'*), antes de (sin que sepamos mucho acerca de lo sucedido en los dos tercios perdidos de esta misma columna) que la «haga desaparecer» (literalmente, y de acuerdo con un idiotismo conocido en acadio, «hacerla

[129] El personaje de *Ninšubur* es, en los textos en sumerio, femenino (véase también **11**, II/i: *29* y / /; **14**: *27* s.); en los textos acadios, como en el presente caso, se trata de un personaje masculino.

volver a su agujero» - VII: *2'* s.), petición que *Éa,* en apariencia, se apresura a satisfacer gustosamente, pues el objetivo buscado ha sido conseguido del todo: «calmar» a *Ištar* mediante una saludable lección. De hecho, con la excepción de uno o dos confusos restos que se conservan de oscuras listas de nombres divinos del I milenio[130], no volvemos a encontrar, en la literatura religiosa a la divinidad *Ṣaltu* —«Querella»— ocupando algún lugar del panteón o del culto.

7. Llegados a este punto se manifiesta otra de las intenciones del mito. Al inicio de la columna VI (*8'*), tras el enfrentamiento, perdido, de las dos rivales, *Ištar* recibe, de repente, el inesperado nombre de *Agušaya* con el que se la conocerá a partir de este momento (VII: *6* ; VIII: *13*) y que debía ser lo suficientemente importante en este poema como para que se conociese generalmente por dicha denominación, tal como se puede leer en el colofón conservado en la tablilla II (VIII: *26*). Es posible que la inclusión de este epíteto de *Ištar* se explicase o se justificase en uno de esos episodios anteriores que, desgraciadamente, hemos perdido. Existen, sin embargo, otros ejemplos que testimonian el uso de esta denominación, bastante rara, tanto bajo esta forma como mediante otras similares, *Gušaya* y *Gušêa*, fácilmente relacionables con la batalla, los gritos bélicos, etc. Se trata, por tanto, como cabía esperar, de una designación propia de la *Ištar* guerrera. Desconocemos el origen de dicho nombre aunque existe una etimología, muy probablemente «popular», que se manifiesta en las deliberadas asonancias de una invocación a *Ištar* realizada durante un ritual de exorcismo, *Gušêa gâ'išat gûšâti*[131], que relaciona dicho término con el verbo *gâšu*, que significa «girar», «bailar en círculo» y con el sustantivo relacionado con él *gûštu* (en plural *gûšâtu/i*), «baile giratorio», es decir, algo similar al «vals». Así pues, dicha invocación se podría traducir, de manera muy libre, como «*Gušêa* la que baila valses», la «bailarina de valses». Estos dos términos reaparecen en nuestro mito y, en realidad, no lo hacen por azar: *Ištar* «baila valses» ante dioses y reyes, demostrando, así, su «virilidad», su bravura (I/II: *1*); y en recuerdo de los motivos que suscitaron la creación de «Querella» (IV/II: *11-14*), dicho de otro modo, en memoria de las circunstancias en que se apaciguó la belicosidad de *Ištar*, se ha instituido, tal como dice explícitamente el texto, un «baile» anual y popular que, al parecer, tiene lugar durante una fiesta general (VII: *15-19;* el significado de la palabra *parsimu*, que puede hacer mención al momento ocupado por dichas fiestas dentro del calendario, sigue siendo enigmático). Se trata, con toda verosimilitud, de un rito colectivo de movimientos rítmicos del cuerpo que se relaciona por una parte sin que sepamos muy bien cómo, con la batalla y con la guerra y, por otra, con el personaje de *Inanna/Ištar*. En el *Lugal.e*/**20**: *137*, la guerra es, al mismo tiempo, la danza de *Inanna* y la «fiesta de los hombres»; y en la *Victoria de Inanna sobre el Ebiḫ*/**10**: *38* y *97* (ver en el

[130] O. SCHROEDER, *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inhalts,* n.° 136: *4* y 174: *16.*

[131] E. EBELING, *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion*, II, p. 3 *b: 4.*

presente capítulo § 13) se identifica con la «danza sagrada de *Inanna*». El verso *27* de *Ištar en los Infiernos*/**18** también parece recordar las actividades saltadoras de la diosa. Existen muchos indicios que parecen sugerir que, durante la ejecución litúrgica de tal(es) danza(s), la diosa estaba representada por medio de su grupo de devotos y sectarios invertidos, si no travestidos, *cínedes* y afeminados, estrechamente relacionados con ella, desde sus propios orígenes a través de los mitos (**14**: *219* ss. y § *37*; **18**: *91* ss. y § 55). Estos individuos, provistos, al mismo tiempo, de atributos femeninos y guerreros (ver VIII, 17) para evocar así, de la mejor manera posible, la doble personalidad de su patrona y su propia ambivalencia sexual, ejecutarían sus saltos en diversas ocasiones litúrgicas (comp. con **10**: *174* s. y **17**: *17*)[132].

Esta institución festiva sólo tiene sentido, de acuerdo, al menos, con la lógica del mito, si servía para conmemorar una considerable mejoría de la situación anterior a la intervención de *Éa* y durante la cual *Ištar* pudo dar libre curso a sus instintos agresivos, pendencieros y causantes de conflictos. Parece, por tanto, que la revoltosa diosa obtuvo la eliminación definitiva de su rival en su exclusivo beneficio a través de la promesa, hecha a *Éa* y al resto de los dioses (concesión que, en resumidas cuentas, era lo que quería lograr el sutil y retorcido *Éa*), de que a partir de ese momento disminuiría su papel de generadora y protectora de disputas y enfrentamientos. Se trata, en suma, de la misma idea que se manifiesta al final de *Enki, encargado de ordenar y organizar el mundo*/ **6**, VIII, § 7 s., cuando ella aparece como la única patrona de la Guerra y de las prerrogativas del vigor, la potencia y la superioridad que ésta implica, pero a condición de que no hiciese una demostración excesiva de ellas, de que renunciase a su perjudicial agitación. Como recuerdo de todo ello, el «vals» guerrero pasaría a sustituir a la guerra e *Ištar* recibiría el título de «bailarina del vals», *(A)gušaya*, que implica que, a partir de ese momento, utilizaría su excesiva vitalidad para «bailar el vals» y no para combatir. La diosa será recordada a través de la danza anual que, evidentemente, se celebraba en su honor. Por este mismo motivo, durante el desarrollo de dicha danza el humor de la diosa debía ser particularmente bueno para con aquellas personas que participaban en ella (II/VIII 15-24). El mito, así pues, parece ser una simple etiología del ritual pero, en realidad, va mucho más allá de esta simple finalidad.

8. Es posible que esta narración –al igual que, en cierta medida, sucede con *Enki, encargado de organizar y ordenar el mundo*/**6**, de la etapa más gloriosa de la III dinastía de Ur, aproximadamente unos tres siglos antes–, compuesta bajo el reinado del rey más grande de la época, Ḫammurabi (II/VIII: *24-28*), en un principio conquistador y ensombrecido por guerras, luego, triunfante, próspero y pacífico, haya sido realizada para explicar y celebrar el final de una larga época de tumultos guerreros y el

[132] ¿Es preciso recordar aquí las fiestas orgiásticas de que habla el *Poema de Erra*/ **51** (XV, § 10)?

inicio de una era de paz que se esperaba que no tuviese fin –mitología, por tanto, no de la Naturaleza sino de la Historia (§ 10)–. Por este motivo, a fin de cuentas, estamos ante un poema dedicado a la gloria de *Éa,* el único que, con su inteligencia sutil y eficaz, recurriendo a la astucia y al procedimiento del «sosias», ha logrado vencer y calmar a la impetuosa y funesta *Ištar* guerrera. Este gran dios es también el centro de la doxología final (II/VIII: **15-24**). El mito lleva, en su título, el nombre de *Ištar-Agušaya,* pero su verdadero héroe era, única y exclusivamente, *Éa.*

10. LA VICTORIA DE INANNA SOBRE EL EBIḪ

9. Dado a conocer por S. N. KRAMER en su *Sumerian Mythology*, p. 82 s., el texto de este poema (conservado en un estado particularmente bueno), que consta de 184 líneas, nunca ha sido publicado en su integridad. Ha sido restaurado a partir de una treintena de tablillas y fragmentos, datadas todas ellas a inicios del II milenio, por un discípulo de S. N. Kramer, B. L. EICHLER en un trabajo inédito destinado al fichero del *Sumerian Dictionary* de la Universidad de Pennsylvania. En 1971 H. LIMET publicó (en *Orientalia* 40, pp. 11-28) un manuscrito parcial de este poema, datado en esta misma época. A partir de todo este material, S. N. KRAMER preparó para el presente volumen una revisión del texto y una nueva traducción.

Celebración de *Inanna* como diosa de la guerra

¡Innin[133] *de temibles Poderes, tú que haces cundir el terror*
Cabalgando sobre estos grandes Poderes!
¡Inanna *que enarbolas, asiéndolo por su sagrado mango, el ankara*
Cuya sangre te salpica!
¡Tú que te encolerizas en enormes combates,
Que pulverizas los escudos
Y desatas huracanes y tempestades!
¡Altiva soberana, Inanna,
Experta en desencadenar las guerras,
Tú que devastas la tierra y conquistas los países
Con tus flechas de largo alcance!
Tanto aquí abajo como allá en lo alto, tú has rugido como una fiera,
Y has atacado a los pueblos!
¡Tú te has plantado, al igual que un gigantesco uro, impaciente,
Por (llegar a) atacar las regiones hostiles!
¡Similar a un león, con tu boca espumeante
Has aniquilado rivales y rebeldes!

[133] Probable grafía de *Ininna*: ver **9**: I/VI: *25'* y n. 127.

y como diosa del planeta Venus

¡Oh, soberana mía, cuando te ensanchas como el cielo,
Cuando te agrandas como la tierra,
Surgiendo como el sol,
Abriendo tus inmensos brazos de luz,
Moviéndote por el cielo, sembrando espanto y pavor,
Iluminando la tierra con tu brillo cegador,
Recorriendo las montañas,
Sobre las que lanzas tu malla luminosa,
Bañando la «montaña florida» con tus rayos,
Desvelando la montaña de piedra šuba,
La montaña santa,
Alzando orgullosamente tu [...]
Al igual que un amo benévolo y encantador,
Cuando, durante los combates, alzas tu cabeza orgullosamente
Al igual que un arma devastadora,
Entonces, los cabezas negras hacen resonar su canto,
Todos los países entonan su entusiasta «¡ilulama!»[134]
¡También yo quiero celebrar en la debida medida
A la reina de las batallas, a la gran hija de Sîn,
A la joven Inanna*!*

Inanna se da cuenta de que el Ebiḫ le ha faltado al respeto

«Cuando yo, dice Innin, *atravesé el cielo y la tierra –*
Cuando yo, Inanna, *atravesé el cielo y la tierra,*
Cuando yo superé el Elam y el Subir,
Franqueé los montes de los Lullubi,
Y me dirigí hacia esta montaña
Dirigiéndome hacia este país,
¡Cuando yo, Innin, *llegué a este país*
Él no me demostró ningún respeto!–
Cuando yo, Innana, *llegué a este país,*
¡Él no me demostró ningún respeto!–
Cuando yo llegué al Ebiḫ,
¡Él no me demostró ningún respeto!

Decide, entonces, destruirlo

Pues bien, dado que él no me demostró ningún respeto,
Puesto que no besó la tierra delante de mí,
Ni ha barrido, delante de mí, el polvo con su barba,
Voy a asestar un golpe a este provocador país:
¡Yo le enseñaré a temerme!
¡Contra sus "lados mayores" voy a colocar "grandes bueyes"
Y "bueyes pequeños" contra sus "lados menores"![135]

[134] Ilulama es una interjección de alegría.
[135] Las implicaciones y el sentido de este pasaje y de su // : *95* s. nos resultan enigmáticos.

¡Yo lo pisotearé (?)
Para que la "danza sagrada" de Inanna *lo inunde!*
¡Le llevaré la guerra y provocaré combates,
Dispararé (?) las flechas de mi carcaj,
Gastaré en una larga salva
Las piedras de mi honda,
Empuñaré contra él mi espada,
Lanzaré sobre él mi jabalina,
Abrasaré sus frondosos bosques,
Dirigiré el hacha contra sus provocativos árboles,
Ordenaré a Gibil, *el fuego purificador,*
Que actúe en sus regadíos,
Le haré temblar con un terror (similar)
(Al que, en otra ocasión, se apoderó de) la lejana Aratta!
¡Al igual que (si se tratase) de una ciudad maldita por An,
Nunca más será reconstruida!
¡Al igual que una ciudad sobre la que Enlil *haya sembrado el torpor, (?)*
Nunca se despertará!
¡Sí, este país temblará ante mi presencia:
Ebiḫ tendrá que proclamar mi gloria y celebrarme por mi moderación!»

Inanna se prepara

¡Inanna, *la hija de* Sîn,
Se viste, entonces, con su capa real y se emboza, con gracia, en ella;
Adorna su frente con el terrorífico brillo sobrenatural;
Coloca sobre su santo pecho las «rosetas» (?) de cornalina;
Blande fogosamente en su mano derecha la maza de siete cabezas
Y calza en sus pies las sandalias (?) brillantes!

y va a visitar, en primer lugar, a *An*

¡Luego, en el crepúsculo, parte con atrevimiento
Y toma el camino que lleva a la Puerta admirable!
¡Allí, ella presenta sus ofrendas
Y realiza su salutación a An!
¡Y éste, muy contento de ver a Inanna,
Se acerca y se sienta en su trono,
Ocupando el lugar de honor que le pertenece!

para recordarle que habiendo hecho de ella la diosa de la Guerra, ella tiene la intención de

«¡A ti, An, *padre mío, yo te saludo (dice ella)! ¡Escúchame!*
Tú me has hecho temida por todos los dioses del cielo:
Gracias a ti mi palabra no tiene rival en todo el universo!
¡Tú me has otorgado la anbarra, arma devastadora,

hacer la guerra y someter al Ebiḫ

Y el antibal y el mansium,
Y el kigalsike, trono de sólida base;
70 *Tú me has concedido que en mi mano lleve el a'ansutu;*
Que tienda el arco como [...]
Que inmovilice en el suelo los carros de tiro séxtuple,
Y que lance las cuádrigas;
Que me ocupe de las incursiones y de las campañas militares;
Que me presente ante sus capitanes entre nubes de polvo;
75 *Que lance las flechas con mi propia mano;*
Que parta al asalto de los campos, jardines y bosquecillos;
Que ordene pasar el rastrillo
Que nivela los edificios del país sublevado;
Que, ante los asaltantes, bloquee las ventanas y las puertas!
¡Tú, An, *rey mío, me has concedido todas estas prerrogativas:*
Tú me has enseñado la eficacia!
¡Tú me has situado a la derecha del jefe del ejército
Que ha de destruir este país!
80 *¡Que él destroce a sus habitantes como a un cráneo,*
Y que los despeñe desde lo alto de su montaña!
82[136] *¡Que les aplaste, a todos ellos, la cabeza*
Como a una serpiente en su madriguera!
83 *¡Que los obligue a vagar de un lugar a otro,*
Como una "pitón" descendida de su colina!
84 *¡Que someta el país a tributo,*
Tras haberlo escudriñado y evaluado!
85 *¡Que lleve allí la guerra santa de* An,
Cuyos inconvenientes (?) son, todos ellos, conocidos!
81 *¡De este modo,* An, *yo llevaré lejos tu gloria,*
Al igual que se tira de un cordel,
86 *Yo,* Inanna, *la más ardiente de todos los dioses,*
La más impetuosa de los Anunna*!*

Inanna reitera sus quejas

¡Pues, cuando yo llegué al país,
Él no me demostró ningún respeto!–
¡Cuando yo, Inanna, *llegué a este país,*
Él no me desmostró ningún respeto!–

---

[136] Para mayor claridad y con el objeto de aligerar la traducción hemos situado el verso *81* después del *85*.

¡Cuando yo llegué al Ebiḫ,
Él no me demostró ningún respeto!
Pues bien, dado que él no me demostró ningún respeto,
Puesto que no besó la tierra delante de mí,
Ni ha barrido, delante de mí, el polvo con su barba,
Voy a asestar un golpe contra este provocador país:
¡Yo le enseñaré a temerme!
¡Contra sus "lados mayores" voy a colocar "grandes bueyes"
Y "bueyes pequeños" contra sus "lados menores!"
¡Yo lo pisotearé (?)
Para que la "danza sagrada" de Inanna *lo inunde!*
¡Le llevaré la guerra y provocaré combates,
Dispararé (?) las flechas de mi carcaj,
Gastaré, en una larga salva,
Las piedras de mi honda,
Empuñaré contra él mi espada,
Lanzaré sobre él mi jabalina,
Abrasaré sus fondosos bosques,
Dirigiré el hacha contra sus provocativos árboles,
Ordenaré a Gibil, *el fuego purificador,*
Que actúe en sus regadíos,
Le haré temblar con un terror (similar)
(Al que, en otra ocasión, se apoderó de) la lejana Aratta!
¡Al igual que (si se tratase) de una ciudad maldita por An,
Nunca más será reconstruida!
¡Al igual que una ciudad sobre la que Enlil *haya sembrado el torpor (?)*
Nunca se despertará!
¡Sí, este país temblará ante mi presencia:
Ebiḫ tendrá que proclamar mi gloria y celebrarme por mi moderación!»

An intenta desanimarla: el Ebiḫ es temible

Pero An, *el rey de los dioses, le responde:*
«Hija mía, tú quieres acabar con ese país,
Pero, ¿por qué?–
Innin *quiere acabar con ese país,*
Pero ¿por qué?–
Inanna *quiere acabar con ese país,*
Pero ¿por qué?–
Ella quiere acabar con el Ebiḫ, pero ¿por qué?
¡(La fama de) su temor y de su terror ha llegado
Hasta la morada de los dioses!
¡(La fama de) su espanto ha llegado

Hasta la residencia de los Anunna*!*
¡(La fama de) su temor y su terror se ha difundido
Por toda la tierra!
¡Este país ha hecho llegar su resplandor sobrenatural
Hasta la cima de la Montaña![137]
¡Sus cimas se alzan, arrogantes, hasta el cielo!
Los frutos colman sus florecientes jardines,
¡En ellos se despliega la frondosidad!
Sus espigados árboles llenan las profundidades del cielo,
¡Qué hermoso es verlos!
¡Bajos sus ramas entrelazadas,
El Ebiḫ hace que caminen parejas de leones;
Permitió que se multiplicasen, abundantemente, los osos y los ciervos;
Hace que los uros vagabundeen de un lado para otro
Por entre sus opulentos pastos;
Y los corzos se aparean entre sus "cedros" montañosos!
¡Su temor y su terror no te dejarán penetrar allí!
¡Al terrorífico resplandor sobrenatural de ese país
Nada le puede hacer frente, oh joven Inanna*!»*

Sin embargo *Inanna* se lanza al asalto del Ebiḫ

¡Sin embargo, después que él hubiese dicho estas palabras,
La Hieródula, irritada, furibunda,
Descorre el cerrojo del arsenal,
Empujando su refulgente puerta!
¡De allí saca a la altiva Batalla
Y deposita sobre el suelo al enorme [Huracán]!
¡La Señora prepara(?) sus augustas flechas,
Y empuña su carcaj!
¡Desencadena un Diluvio contra el Ebiḫ,
Y deja allí al irresistible Viento malvado!
¡La Señora, entonces, se lanza al asalto del país,
Avanzando, paso a paso, contra él
Y lanzando, uno tras otro, mandobles con su espadón!
¡Corta el cuello del Ebiḫ como si fuese un haz de cañas,
Y le clava su acerado colmillo en el vientre,
Causando terribles clamores, similares al trueno!
¡Las rocas, la sustancia propia del Ebiḫ,
Se hundieron a lo largo de sus flancos,
Sobre sus pendientes, así agrietadas,
Escupían su veneno víboras gigantes!
Ella maldijo sus bosquecillos, anatematizó sus árboles,

---

[137] ¿Se trata de la misma «Montaña» de la que, con tanta frecuencia, se habla en los mitos relacionados con *Ninurta* (X, § 4)?

Hizo morir de sequía sus bosques de allanum
Y los arrojó al fuego, ascendiendo su humo hasta muy arriba!
¡De este modo ella impuso su autoridad sobre el país,
Y esta hazaña hizo que Inanna *se sintiese alegre!*
Entonces, trepa al'Ebiḫ y le dice:

Epinicio de *Inanna*

«¡Oh montaña, tú eres elevada, eres muy alta,
Te convertiste en soberbia y atractiva,
Además te comparaste con el cielo
Y ocupaste el trono!
¡Te negaste a besar la tierra ante mí,
A barrer con tu barba, delante de mí, el polvo!
¡Por ello yo te derribé y te tiré al suelo,
Yo te cogí por los colmillos como a un elefante,
Puse tu gran espalda sobre la tierra como a un uro gigante,
Desde tu elevada altura, y como a un toro,
Te arrojé a tierra!
¡Lancé contra ti un asalto sin merced,
Llené de lágrimas tus ojos
Y de lamentos tu corazón!
¡En ti, ahora, anidan las aves de la desgracia!»
Nuevamente, orgullosa del temor, del terror
Del espanto que inspiraba,
Inanna *se glorifica:*

Segunda autoalabanza de *Inanna* con los resultados de su victoria

«¡Mi padre, Enlil, *(dice ella) ha difundido por todas partes*
El miedo que se me tiene!
Él colocó las armas en mi mano derecha,
Mientras mi mano izquierda empuña el Sello (?)!
¡Como un inmenso rastrillo saqueador
Mi hacha ha despedazado este país!
¡Por ello construí un templo,
En el que inauguré grandes cosas:
Me erigí un firme trono!
¡Di a los cínedes puñales y espadas,
Tamboriles y tambores a los invertidos,
Cambié la personalidad de los travestidos[138]*!*
¡Tras haber avanzado, victoriosamente, contra este país,
Y haber desencadenado, en él, mi crecida, al igual que un torrente,
Y haberlo cubierto todo, como una inundación,

---

138 Al transformarlos en mujeres a partir de su condición original de hombres, es decir, al afeminarlos.

En él se ha hecho patente mi triunfo–
Se ha hecho patente mi triunfo sobre el Ebiḫ!»
¡Oh gran hija de Sîn, *por haber aniquilado al Ebiḫ,*
Doxología *Gloriosa seas, joven* Inanna!
¡Y gloria a ti también, Nisaba!

10. Este poema, que también se encuentra enmarcado entre dos celebraciones líricas, la primera (*1-23*) dirigida a *Inanna*, y la otra (*168*-fin), una autoglorificación de la diosa triunfante, actualmente se viene atribuyendo de manera general a la hija del gran Sargón de Acad (2334-2279), Enheduanna, sacerdotisa de *Nanna* en Ur, en época de Narâm-Šîn (2251–2218) o, incluso, en época más temprana, y autora, según la tradición, de otras notables obras poéticas (ver III, § 7). Esto, naturalmente, no quiere decir que dicho poema haya surgido de manos de esta gran señora en la forma exacta en que actualmente lo leemos. Al igual que ocurre con el poema precedente (**9**: § 8) y con algunos otros (**20** s.; **51**), pertenece a un terreno que podemos denominar como «mitología de la historia», es decir que su finalidad, a diferencia de la de la mayoría de los mitos, no es explicar la constitución o el buen funcionamiento del universo, sino que sólo pretende esclarecer un acontecimiento importante y de interés universal (o que, al menos, se consideraba como tal en esta región y en esta época) mediante el recurso a la intervención de los dioses, a los que se consideraba encargados de decidir y realizar dichos acontecimientos, actuando a un nivel superior al de las acciones llevadas a cabo por los actores identificables y humanos que habían tomado parte en estos hechos (ver **51**). En el caso de este mito, el acontecimiento es el sometimiento del territorio del Ebiḫ.

11. Ebiḫ, o Abiḫ, En.ti en grafía sumeria, es el nombre, quizá de origen semítico, del actual Djebel Hamrîn, cadena montañosa cuyo techo no rebasa los 300 metros pero que, sin embargo, resulta impresionante en una región tan desesperantemente llana como Mesopotamia. Constituye una especie de avanzadilla occidental del Zagros y, de sudeste a noroeste, se extiende a lo largo de aproximadamente 250 km, desde los alrededores de Meturnu/Meturnat, en la orilla izquierda del río Diyala, hasta más abajo de la desembocadura del pequeño río Zab, un afluente oriental del Tigris. Se trata de un territorio de cierta importancia, pues era la única barrera orográfica de una Mesopotamia carente de relieves, y, desde siempre, parece haberla cortado en dos, tanto en el terreno étnico como en el lingüístico y político, separando la parte norte –que nosotros conocemos bajo la denominación de Asiria y cuya capital más antigua estaba situada, precisamente, en el extremo occidental de esta cordillera– de la parte sur: Acad y Sumer en la Antigüedad, posteriormente nuestra Babilonia. Este papel, junto con la devoción que, al menos, los semitas parecen haber sentido desde siempre por las «montañas» y por las alturas, fue el causante de que el Ebiḫ haya sido considerado, en la Antigüedad, como un personaje sobrenatural, que se le tuviese por divino y que, como consecuencia de esta caracterización, haya desempeñado cierto papel dentro

de la devoción popular, desde antes de época de Sargón el Grande y hasta bien entrado el II milenio o, incluso, más tarde.

Además de la presencia del E/Abiḫ en los antropónimos[139] que son los testimonios más explícitos de esta devoción, sólo contamos, durante el III milenio y a inicios del II, con media docena de menciones de la propia entidad geográfica. Hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, en esta zona nunca se han llevado a cabo excavaciones arqueológicas serias y, así pues, no sabemos nada sobre su ecología, sobre la población que lo habitaba y sobre su historia. A pesar del posible origen semítico del nombre E/Abiḫ, estas colinas pudieron estar ocupadas desde antiguo por representantes de las poblaciones «montañosas» localizadas al este, especialmente en el Zagros, de las que tanto se habla en los mitos de *Ninurta* (**20** s.). Existen indicios, en nuestro poema, que señalan en esta dirección (*17; 119; 145; 154*, por ejemplo); en él además, *Inanna* «se dirige hacia el Ebiḫ», lo aborda desde el este, viniendo desde el sudeste (*26* s.), como si volviese de una gira victoriosa por las fronteras orientales. El texto de nuestro mito presenta esta región como un país maderero y rico en bosques, árboles y «regadíos» (*44-46* y / /*103-105; 121* s.; *148* s.) que, sin duda, cuenta con regiones salvajes (*122-126*), pero que también presenta otras cultivadas y fértiles e incluso, por lo que parece, más o menos urbanizadas (*48* s. y / /), del mismo modo que su población es presentada como una fuerza política, económica y militar (*116-129, 154* s.).

12. Este territorio independiente se negó a someterse a *Inanna* (29-35 y / /; *116* s.; *154* s.), es decir, rechazó, el poder y la civilización que se encontraban bajo su patronazgo, que ella representaba y que, por ello, se habían apoderado de los territorios más famosos de los alrededores (*26* s.). Esta situación general se aprecia claramente en nuestro relato –a pesar incluso, y resulta preciso decirlo, del énfasis estilístico del mismo–, pero nuestro desconocimiento, tanto sobre la historia interna del Ebiḫ como sobre las peripecias vividas en Sumer y en Acad antes de fines del III milenio, nos impiden calcular las circunstancias precisas de la conquista que constituye el tema del presente relato. Teniendo en cuenta que la *Inanna/Ištar* belicosa, que en este caso se nos presenta en plena acción (*1-9; 22* s.; *35* s. y / /; *65-87; 131* s.; *168-171*, etc.), no sólo fue muy posiblemente de origen semítico, sino que, además, desempeñó el papel de verdadera patrona de Sargón y de su dinastía en su ciudad de Acad de la que era la divinidad políade, se ha llegado

[139] Como se recordará, en Mesopotamia (al igual que en el resto del antiguo mundo semítico) los nombres propios de persona eran una especie de exclamaciones piadosas relacionadas con el nombre de una divinidad y, por tanto, no sólo testimonian la devoción que se sentía por los personajes divinos sino también las relaciones que a éstos se atribuían con sus fieles. En el caso que aquí nos ocupa podemos mencionar *Ebiḫ-Il*, «¡*Ebiḫ*-es-dios!» (anterior al 2300); *Abi-Ebiḫ*, «¡*Ebiḫ*-es-mi-padre!» (fin del III milenio), etcétera.

a pensar[140] que los acontecimientos que aparecen recubiertos por el velo sobrenatural del mito debieron de tener lugar en época de esta dinastía (a la cual, a fin de cuentas, pertenecía su supuesta autora, Enḫeduanna) y que, de hecho, el poema conmemora y, sobre todo, explica a través de su vertiente sobrenatural alguna sonora victoria de Sargón, o de uno de sus sucesores, sobre el Ebiḫ, finalmente incorporado, al menos durante cierto tiempo. Sin duda es este conquistador el que aparece, en el verso 79 s., bajo el título de «jefe del ejército que ha de destruir este país».

13. Esta interpretación resulta totalmente plausible. Pero reducir las cosas hasta este extremo quizá sea simplificar demasiado. En primer lugar, resulta sorprendente que si bien el relato presenta a *Inanna*, sobre todo, bajo su aspecto guerrero, éste, en cambio, no niega las restantes características de la diosa –a diferencia, por ejemplo, de lo que sucede en *Agušaya* (9)–. En el elocuente pasaje constituido por los versos *10-18*, también nos la describe formalmente bajo sus aspectos astrales y luminosos, dicho de otro modo, como la diosa estrella, como la diosa del planeta Venus. Incluso identifica su avance conquistador con el progreso del astro que alumbra paulatinamente, y de acuerdo con la órbita de aquél, los territorios sobre los que aparece (ver, en particular, *12-15*, donde el sentido del término «malla» es voluntariamente ambiguo, pues, al mismo tiempo, hace referencia a las redes del cazador y a los tentaculares rayos de la estrella), como si intentase unir las dos facetas, estelar y belicosa, de la diosa y sugerir, de una manera muy sutil, el alcance «iluminador», dicho de otro modo, civilizador, de las conquistas patrocinadas por aquélla. Por otra parte, el presente texto tampoco se olvida de *Inanna* como diosa del amor: en él aparece tanto bajo el propio nombre de «Hieródula» (*131*; ¡así denominada, incluso, en el momento en que declara la guerra!) como a través de las relaciones preferentes que mantiene con *An* (*52-81; 111-129*) y de las alusiones a las fiestas, más o menos obscenas desde nuestro punto de vista, instituidas en su honor y durante las cuales oficiaban principalmente las prostitutas (*174-176*); rasgos todos ellos que, en propiedad, pertenecen a la *Inanna* sumeria de Uruk. Todos estos rasgos parecen indicar que, antes de tomar la decisión de atacar el Ebiḫ, ella (es decir, aquellos a los que ella representa) tuvo la necesidad de consultar a *An* en su templo de Uruk (*52-78*) y, finalmente, tomó la decisión de combatir, a pesar de la reticencia del dios –alusiones bajo las cuales, sin duda, se ocultan datos, a la vez, históricos, políticos y religiosos olvidados–. En el texto, además, también se subraya de forma muy sutil la unidad de la persona de la diosa: se trata de la *Inanna* belicosa y victoriosa que, tras su triunfo y para celebrarlo, «se construye un templo» (¿en Uruk o, acaso, en el mismo Ebiḫ?) en el que «inaugura grandes cosas», instituyendo, para festejarla, grupos de hombres ambiguos y afeminados (*174-176*), sobre los que sabemos, por otra parte, que desempeñaban un papel importan-

---

[140] C. WILCKE, p. 56 s. de su artículo «Politische» «Opposition nach sumerischen Quellen» (en *La Voix de l'opposition en Mésopotamie*).

te en esas ceremonias licenciosas, sobre todo en Uruk, a la vez que también les concede sus armas, sus instrumentos musicales y sus disfraces y atributos femeninos (ver § 7), constituyendo, así, un grupo que evocaba al mismo tiempo la rica personalidad de su patrona: guerrera *y* dedicada al amor y a la alegría. Existe otro aspecto que también puede servir para relacionar la guerra y la fiesta en torno a *Inanna:* al igual que sucede, en cierta medida, en el mito precedente (9: § 7), en el que, a fin de cuentas, la diosa marcial era adornada con el nombre de «bailarina de vals» (*Agušaya*) y en el que los combates que ella provocaba se veían sustituidos por un baile ritual ceremonial concreto, la danza giratoria denominada *gûštu*, la guerra, en este caso, es comparada con la «danza sagrada de *Inanna*» (*38* y *//*).

14. Así pues, y al igual que sucede con los restantes mitos, *La victoria de Inanna sobre el Ebiḫ* debe ser descifrada en más de un sentido. Ella conmemora, y sobre todo explica, mediante el recurso a causas sobrenaturales, las únicas causas verdaderas y únicas desde el punto de vista de sus usuarios, una célebre conquista de los soberanos mesopotámicos sobre el último obstáculo que quedaba para lograr la unificación de todo el territorio, desde el Golfo Pérsico hasta las montañas del norte. Por otra parte, este mito también ofrece la etiología de esas fiestas, más o menos escabrosas, en las que parecen haberse reunido el sexo y la guerra, celebradas en honor de *Inanna* por medio de bailes, desfiles, imitaciones con las que, sin duda, se parodiaba en mayor o menor medida el combate y la exhibición de armas, portadas por guerreros transformados en mujeres –debido a que su patrona era, por excelencia, mujer y a que, tanto en sí misma como a través de su persona, la guerra estaba muy próxima al amor[141], esta diosa se podía manifestar o podía dirigir cualquiera de estas dos actividades–. Este mito también reafirmaba la profunda e inagotable unidad de una diosa capaz, al mismo tiempo, de promover el amor, bajo todas sus formas, incluso aquellas más «marginales», iluminar la tierra con su resplandor celeste y organizar, promover y dirigir hasta la victoria guerras contra los enemigos más inexpugnables.

INANNA/IŠTAR AMOROSA

15. Los mitos que tratan acerca de ella son, con mucho, los más abundantes y, sobre todo, los más ricos. El primero, sin embargo, sólo la presenta bajo este aspecto en su parte preliminar que, desgraciadamente, se ha perdido casi en su totalidad, pues el resto del poema ya no se vuelve a ocupar de sus actividades galantes. Aun así, hemos decidido comenzar el presente apartado por este poema, a modo de transición entre el aspecto guerrero y el componente amoroso de esta diosa.

---

141 A este respecto ver, fundamentalmente, el artículo citado en el capítulo IV, nota 28.

11. INANNA Y ENKI

16. Bajo este título conocemos una extensa pieza (que, en su integridad, está constituida aproximadamente por 800 versos), bastante mediocre desde el punto de vista literario y conservada en dos tablillas unidas, cada una de las cuales cuenta con alrededor de 400 líneas repartidas en seis columnas. El texto presenta numerosas lagunas, de las que se dará cuenta a lo largo de la lectura. La gran cantidad de repeticiones íntegras y literales de largas tiradas de versos –procedimiento poético (III, § 10) que, en esta ocasión, se emplea *ad nauseam*– nos sirve, en este caso, de ayuda y viene a compensar dichas lagunas, permitiéndonos, así, restituir con cierta seguridad algunos de estos pasajes perdidos. A este único manuscrito, cuyo texto se puede completar en algunos puntos con dos o tres fragmentos de estas tablillas que han sido recuperados y añadidos a ellas, sólo se puede añadir, en la actualidad, un puñado de erráticos fragmentos de otras copias de la misma. Todos ellos datan del II milenio. S. N. Kramer ofreció, en su *Sumerian Mythology*, p. 64 ss., un primer resumen de esta obra, amenizado con la traducción de algunos pasajes. Posteriormente, en 1973, la Sra. G. Faber-Flügge editó y comentó todo el conjunto conservado de este poema en su obra *Der Mythos «Innana und Enki» unter besonderer Berücksichtigung der Liste der m e*. Esta última obra, revisada en su conjunto y continuada por S. N. Kramer, sirve de base para la traducción que aquí ofrecemos.

Autoalabanza de *Inanna* y proyecto de viaje junto a *Enki*

I/I: 1-60: Estos versos presentan demasiadas lagunas como para dar una traducción lineal de los mismos. En ellos se aprecia que *Inanna*, que había marchado a la estepa para unirse con «el Pastor», su amante *–Dumuzi*, sin duda, como más adelante se verá (**13-19**)–, y acostarse con él, cae admirada ante la contemplación de su propio sexo «tan arrebatador», según ella misma afirma, y entona una autoglorificación. Termina afirmando que está decidida a ir a Éridu para presentarle sus respetos a *Enki* y «dirigirle una plegaria»: sin duda para obtener de él, como luego se verá, los Poderes culturales de los que ella carecía y cuya necesidad llegó a apreciar, de manera muy evidente, como consecuencia de su estancia en la austera y tosca landa.

El viaje a Éridu

Cuando Inanna, *la joven muchacha [...]*
La santa Inanna, *completamente sola, tomó el camino*
Hacia el Apsû de Enki, *en Éridu*
[Ella] todavía no estaba a una milla del palacio de Éridu,
Cuando, en ese preciso momento, el Sabio
Detentador de los Poderes del cielo y de la tierra,

Y capaz de penetrar, a distancia, en el propio corazón de los dioses,
*[*Enki, *re]y del Apsû, el omnisciente,*
*Convoca a [*Isimud, *su paje]*
Y le da las siguientes instrucciones:
«[Ven aquí, paje mío] y escúchame bien...

II: 1-4: perdidos.

La joven muchacha Inanna
Está a punto [de entrar] en el Apsû de Éridu—
Inanna *[va a penetrar] en el Apsû de Éridu:*
¡Bien, cuando la joven muchacha
Haya entrado en el Apsû de Éridu—
Cuando Inanna *haya penetrado en el Apsû de Éridu,*
Dale de comer pasteles de mantequilla,
Y que se le sirva agua fresca, un regalo para el corazón!
¡[Ofréc]ele cerveza (cuando esté) ante el León[142]*!*
¡Recíbela amistosamente, trátala como a una aliada:
Ante la sagrada mesa, ante la mesa celestial,
Dale la bienvenida a la santa Inanna*!»*
Tras haber dicho todo esto,
Isimud *acató todo*
Aquello que le había ordenado su soberano.

La llegada y el banquete

Él introdujo a la joven muchacha en el Apsû de Éridu—
En el Apsû de Éridu él introdujo a Inanna.
Inanna, *entonces, penetra en el Apsû de Éridu*
Y, una vez dentro del Apsû de Éridu,
¡Se deleita con los pasteles de mantequilla,
Y se le sirve agua fresca, regalo para el corazón!
*¡*Isimud *le ofrece cerveza ante el León:*
Él la recibe amistosamente, la trata como a una aliada!
Ante la sagrada mesa, ante la mesa celeste,
Él da la bienvenida a la santa Innana.
Y Enki, *al lado de* Inanna, *en el Apsû,*
Degustando la cerveza y bebiendo ávidamente el vino
De sus copas llenas a rebosar,
Brindan con lo mejor del cielo y de la tierra,
(Y) Sorben, sin apresusarse,
De sus copas [hondas como chalupas(?)]!
La cerveza, el apreciado vino,

[142] Sobre el León de Éridu véase VII, n. 94.

Regalos de *Enki* a *Inanna* tras el brindis

Enki *dijo a su paje* Isimud:
«¡Ven aquí, paje mío, y escúchame bien!
¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû!
¡A la santa Inanna, *mi hija, le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida,

Los Poderes [1-5]

El Cargo de En; el de Lagal; la Función sagrada;
La augusta Corona legítima y el Trono real!»
E Inanna *los aceptó.*
«¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû!

[6-10]

¡A la santa Inanna, *mi hija, le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida,
El augusto Cetro, el Bastón de mando, el noble Manto,
El Sacerdocio y la Realeza!»
E Inanna *los aceptó.*

[11-15]

«¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû»!
A la santa Inanna, *mi hija, le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida,
El Cargo de Egizi, el de Nindingir; el de Išib;
El de Lumaḫ y el de Gudu!»
E Inanna *los aceptó.*

[16-21]

«¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû!
¡A la santa Inanna, *mi hija, le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida,
La Veracidad, el/la..., el/la..., el Descenso al Infierno,
El Regreso del Infierno, el Travestismo!»
E Inanna *los aceptó.*

[22-27]

«¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû!
¡A la santa Inanna, *mi hija, le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida,
El Puñal-y-el-Garrote, la Condición de Cínede, el Hábito negro,
El Hábito polícromo, la Cabellera echada sobre la nuca,
Y la Cabellera anudada sobre la nuca!»
E Inanna *los aceptó.*

[28-34]

«¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû!
¡A la santa Inanna, *mi hija, le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida,
El/la..., el/la..., el/la..., el/la...,
El/la...; el/la... y el/la...!»
E Inanna *los aceptó.*

[35-40]

«¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû!
¡A la santa Inanna, *mi hija, le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida,
El Estandarte, el Carcaj, el Erotismo, el Beso amoroso,
La Prostitución y "Lo Apresurado" (?)!»

E Inanna *los aceptó.*
[41-46] *«¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû!*
¡A la santa Inanna, *mi hija, le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida,
La Franqueza, la Hipocresía, la Adulación, el/la...,
La Condición de oblata de Inanna *y la santa Taberna!»*
E Inanna *los aceptó.*
[47-52] *«¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû!*
¡A la santa Inanna, *mi hija, le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida,
El santo Nigingar, *el/la... divino/a, la Hierodulia celeste (?),*
La Orquesta sonora, el Arte del canto y el Cargo de Anciano!»
E Inanna *los aceptó.*
[53-59] *«¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû!*
¡A la santa Inanna, *mi hija, le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida,
El Oficio de la Guerra, la Autoridad militar, la Perfidia,
La Lealtad, el Saqueo de las ciudades,
La Práctica de las Lamentaciones y la Satisfacción!»
E Inanna *los aceptó.*
[60-64] *«¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû!*
¡A la santa Inanna, *mi hija, le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida,
La Astucia (?), la Rebelión, la Prosperidad, la Circulación,
Y la Seguridad de la vivienda!»
E Inanna *los aceptó.*
[65-72] *«¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû!*
¡A la santa Inanna, *mi hija, le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida,
Las Técnicas de la Madera, del Metal, (de) la Escritura,
De la Fundición, del Cuero, de los Tejidos,
De la Arquitectura, de la Cestería!»
E Inanna *los aceptó.*
[73-81] *«¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû!*
¡A la santa Inanna, *mi hija, le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida,
La Inteligencia, los Conocimientos Técnicos, las santas Abluciones,
El Cercado de engorde, el Montón de brasas,
La Majada, el Respeto, la Reverencia y la Moderación!»
E Inanna *los aceptó.*

[82-88] *«¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû!*
¡A la santa Inanna, *mi hija, [le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida],
La Mentira-y-la-Aspereza (?),el Arte de encender el Fuego,
[El Arte de apagarlo, La Obligación de trabajar, el/la...;
La Formación de la familia y la Generación]!»
E Inanna *los aceptó.*

[89-94] *«¡Por mi [pres]tigio! ¡Por [mi Apsû]!*
¡[A] la santa Inanna, *[mi hija], le voy a ofrecer,*
Sin que nada me lo impida,
La Controve[rsia, la Victoria, el Arte de Aconsejar;
El del Apaciguar, el del Juzgar y el de Decidir!»
¡E Inanna *los aceptó!*

Inanna se confirma como propietaria de los Poderes

En una laguna de aproximadamente 45 líneas (fin de la columna III) que interrumpe el relato debían figurar, en primer lugar, las últimas series de Poderes ofrecidos por *Enki* a su hija ([95-106]; ver más adelante II/VI: *20-31*). Ésta, entonces, parece que se vio sometida a las preguntas, o a las dudas, de un tercer personaje –ignoramos cuál– acerca del tesoro que, a través de este procedimiento, le había sido entregado. Ella protestaba, afirmando que todos estos dones, enunciados de uno en uno, le habían sido concedidos por *Enki*. El texto llega, así, a la columna IV, cuyas 38 primeras líneas se han perdido. Sólo se conservan los Poderes [56 ss.]. Tratándose de un texto tan extenso, repetitivo y molesto, me ha parecido inútil restituir la lista de los primeros 55 versos, pues ya se ha visto anteriormente (I/II: *36* ss.) y volverá a aparecer íntegra en II/V: *1* ss.

[56] IV: 39 *«¡...[La Lea]lta[d, me la concedió él]!*
¡El Saqueo de las ciudades, [me lo concedió él!]
¡La práctica de las Lamentaciones, me la concedió él!
¡La Satisfacción, me la concedió él!
[60] *¡La Astucia (?), me la concedió él!*
¡La Rebelión, me la concedió él!
¡La Prosperidad, me la concedió él!
¡La Circulación, me la concedió él!
¡La Seguridad de la vivienda, me la concedió él!
[65] *¡La Técnica de la Madera, me la concedió él!*
¡La del Metal, me la concedió él!
¡La de la Escritura, me la concedió él!
¡La de la Fundición, me la concedió él!

¡La del Cuero, me la concedió él!
¡La de los Tejidos, me la concedió él!
¡La de la Arquitectura, me la concedió él!
¡La de la Cestería, me la concedió él!
¡La Inteligencia, me la concedió él!
¡Los Conocimientos Técnicos, me los concedió él!
¡Las santas Abluciones, me las concedió él!
¡El Cercado de engorde, me lo concedió él!
¡El Montón de brasas, me lo concedió él!
¡La Majada, me la concedió él!
¡El Respeto, me lo concedió él!
¡La Reverencia, me la concedió él!
¡La Moderación, me la concedió él!
¡La Mentira-y-la-Aspereza (?), me las concedió él!
¡El Arte de encender el Fuego, me lo concedió él!
¡El Arte de apagar el Fuego, me lo concedió él!
¡La Obligación de trabajar, me la concedió él!
¡El/la..., me lo/la concedió él!
¡La Formaci[ón de la Familia, me la concedió él]!
¡[La Genera]ción, [me la concedió él]!
¡La Controversia, [me la concedió él]!
¡La Victoria, [me la concedió él]!
¡El Arte de Aconse[jar, me lo concedió él]!

En la fractura que sigue a este texto (algunas líneas finales de la columna IV y una treintena del inicio de la V) debía de figurar, además del final de la lista de Poderes de *Inanna*, la aparición de algún obstáculo ante la marcha de la diosa. Cuando recuperamos el texto, *Enki*, todavía atrapado entre los vapores de la bebida, ordena que se asegure y se facilite la partida de *Inanna:*

Inanna regresa a Uruk llevando consigo los Poderes conseguidos

v: 31' *[*Enki, *entonces, llama a* Isimud, *su paje]:*
*¡[«*Isimud, *mi buen paje, personaje celeste]!*
–¡Aquí estoy, [oh Enki, *mi rey]! ¡A tu disposición! ¡Ordena!*
–Inanna *quiere regresar a [Uruk]–Kul'aba,*
Ella va a partir con el [...(del)?] sol:
¡Ordeno que regrese allí sin problema de ningún tipo!»
¡Y la santa Inanna, *reuniendo sus Poderes,*
Los carga en el Navío celeste,
Que ella desatraca del muelle!

Pero *Enki*, vuelto en sí, la quiere retener

Pero, una vez disipados los efectos de la cerveza,
Una vez que Enki *se había liberado de los efectos de la cerveza,*
El gran Señor inspecciona su santo [palacio de Engur]–

El Señor examina el Apsû–
Enki, *el Soberano, dirige su mirada a Éridu,*
Y luego ordena a Isimud, *su paje:*
«¡Isimud, *mi buen paje, personaje celeste!*
–¡Aquí estoy, oh Enki, *mi rey! ¡A tu disposición! ¡Ordena!*
[1-5] *–¿Dónde están el Cargo de En; el de Lagal;*
La Función sagrada; la augusta Corona legítima
Y el Trono real?
–¡Mi rey se los ofreció a su hija!
[6-10] *–¿Dónde están el augusto Cetro; el Bastón de mando;*
El noble Manto; el Sacerdocio y la Realeza?
–¡Mi rey se los ofreció a su hija!
[11-15] *–¿Dónde están el Cargo de Egizi; el de Nindingir;*
El de Išib; el de Lumaḫ y el de Gudu?
–¡Mi rey se los ofreció a su hija!
[16-21] *–¿Dónde están la Veracidad, el/la...; el/la...;*
El Descenso al Infierno, el Regreso del Infierno
Y el Travestismo?
–¡Mi rey se los ofreció a su hija!
[22-27] *–¿Dónde están el Puñal-y-el-Garrote, la Condición de Cínede,*
El Hábito negro, el Hábito polícromo,
La Cabellera echada sobre la nuca
Y la Cabellera anudada sobre la nuca?
–¡Mi rey se los ofreció a su hija!
[28-34] *–¿Dónde están el/la..., el/la..., el/la...;*
El/la... el/la... y el/la...?
–¡Mi rey se los ofreció a su hija!
[35-40] *–¿Dónde están el Estandarte, el Carcaj, el Erotismo,*
El Beso amoroso, la Prostitución y "Lo Apresurado" (?)?
–¡Mi rey se los ofreció a su hija!
[41-46] *–¿Dónde están la Franqueza, la Hipocresía, la Adulación,*
El/la..., la Condición de oblata de Inanna *y la santa Taberna?*
–¡Mi rey se los ofreció a su hija!
[47-52] *–¿Dónde están el s[anto Nigingar], el/la... divino/a;*
La Hierodulia celeste (?), la Orquesta sonora,
El Arte del canto y el Cargo de Anciano?
–¡Mi rey se los ofreció a su hija!

Esta enumeración proseguía a lo largo de las 3 ó 4 últimas líneas de la columna V y la treintena del inicio de la columna VI, todas ellas perdidas. El texto conservado de

la segunda mitad de esta última columna está demasiado deteriorado para permitir seguir el discurrir de los acontecimientos y la reacción de *Enki* cuando, una vez recuperada su lucidez, constató que *Inanna* se había llevado hacia Uruk todos los Poderes que él, imprudentemente, le había ofrecido. A lo largo del relato conservado en estas líneas parece haber jugado cierto papel una «Rana», si bien ignoramos cuál pudo ser dicho papel.

La persecución del barco de *Inanna*: primera etapa

II/I: 1 *El Pr[íncipe], entonces, se diri[ge] a* Isimud, *su [paje]–*
*[*Enki*] convo[ca] a su buen paje, personaje celeste:*
«¡Isimud, *m[i] buen paje, [per]sonaje [celeste]!*
–¡Aquí estoy, oh Enki, *mi rey! ¡A tu disp[osición]! ¡Ordena!*
–¿[D]ónde [está en este momento] el Navío celeste?
–¡Está, exactamente, [atracado] en el Muelle de...!
–¡Bien! ¡Que los Enkum *se apoderen de él!*»
Y el paje Isimud *se dirigió a la santa* Inanna:
«*¡Mi reina, [tu padre] me ha enviado a tu encuentro–*
*[T]u [padre] me ha enviado a tu encuentro, [*Inanna*]!*
¡Y lo que [tu padre] me ha dicho es muy grave;
Lo que me ha dicho Enki *es muy grave!*
¡No se pueden desdeñar [órdenes tan solemnes]!»
La santa Inanna *le respondió:*
«*¿Qué te ha dicho [mi padre]?*
¿Qué te ha [ordenado]?
¿Cuáles son esas [órdenes so]lemnes
Que no se pueden desdeñar?
–[Mi rey] me ha dicho–
*[*Enki*] me ha ordenado:*
*"¡[*Inanna *puede regresar a Uruk]*
Pero debes traer de nuevo a Éridu el Navío celeste!"»
Y la santa Inanna *[re]plica a* Isimud:
«*¿Cómo es posible que mi padre haya podido*
Cambiar su voluntad para conmigo,
Violar la promesa que me hizo,
Desacreditar sus órdenes explícitas en favor de mi persona?
¿Acaso me [habló] capciosamente?
¿[Se habrá] dirigido a mí [de forma falaz]?
¿Quizá por trapacería
Invocó "su prestigio", "su Apsû"?
¿Te ha enviado ante mí a traición?»
Nada más pronunciar ella estas palabras,
Los Enkum *echaron mano al Navío celeste.*
Inanna, *sin embargo, llamó a* Ninšubur, *su asistente:*

«*¡Ven aquí, mi fiel asistente de la Éanna!*
¡Mi asistente de hábiles palabras!
¡Mi mensajera de eficaces discursos!
¡Ni tu mano ni tu pie han tocado el agua!»
¡Inanna *salva de este modo el Navío celeste*
Y los Poderes que le habían sido concedidos!

Segunda etapa

El Príncipe, de nuevo, se dirige a Isimud, *su paje—*
Enki *convoca a su buen paje, personaje celeste:*
«¡Isimud, *mi buen paje, personaje celeste!*
*–¡Aquí estoy, oh [*En*]*ki, *mi rey! ¡A tu disposición! ¡Ordena!*
–¿[D]ónde está en este momento el Navío [celeste]?
–¡Está exactamente atracado en el santo [...]!
–¡Bien! ¡Que los Cincuenta Gigantes de Éridu se apoderen de él!»
Y el paje Isimud *se dirigió a la santa* Inanna*:*
«*¡Mi reina, tu padre me ha enviado a tu encuentro—*
Tu padre me ha enviado a tu encuentro, Inanna*!*
¡Y lo que tu padre me ha dicho es muy grave;
Lo que me ha dicho Enki *es muy grave!*
¡No se pueden desdeñar órdenes tan solemnes!»
La santa Inanna *le respondió:*
«*¿Qué te ha dicho mi padre?*
¿Qué te ha ordenado?
¿Cuáles son esas órdenes solemnes
Que no se pueden desdeñar?
–Mi rey me ha dicho—
Enki *me ha ordenado:*
"¡Inanna *puede regresar a Uruk,*
Pero debes traer de nuevo a Éridu el Navío celeste!"»
Y la santa Inanna *replica a* Isimud*:*
«*¿Cómo es posible que mi padre haya podido*
Cambiar su voluntad para conmigo,
Violar la promesa que me hizo,
Desacreditar sus órdenes explícitas en favor de mi persona?
¿Acaso me habló capciosamente?
¿Se habrá dirigido a mí de forma falaz?
¿Quizá por trapacería
Invocó "su prestigio", "su Apsû"?
¿Te ha enviado ante mí a traición?»
Nada más pronunciar ella estas palabras,
¡Los Cincuenta Gigantes de Éridu echaron mano al Navío celeste!
Inanna, *sin embargo, llamó a [*Ninšubur, *s]u asistente:*
«*¡Ven aquí, [mi] fiel asistente [de la Éanna]!*

¡[Mi] asistente de hábiles palabras!
¡Mi mensajera de eficaces discursos!
¡Ni tu mano ni tu pie han tocado el agua!»
*¡*Inanna *salva de este modo el Navío celeste*
Y los Poderes que le habían sido concedidos!

Tercera etapa

[El Príncipe, por tercera vez, se dirige a Isimud, *su paje]–*
Enki *[convoca a su buen paje, personaje celeste]:*
*«¡*Isim[ud, *mi buen pa]je, personaje celeste!*
–¡Aquí estoy, oh Enki, *mi rey! ¡A tu disposición! ¡[Ordena]!*
–¿Dónde [está] en este momento el Navío celeste?
–¡Está, exactamente, [atracado] en el Montículo de [...]!
*–[¡Bien! ¡Que los] Cincuenta [*Laḫamu *del Engur] se [apode]ren de él!»*
Y el paje Isimud *se d[irigió] a la santa* Inanna:
«¡Mi reina, tu padre me ha enviado a tu encuentro–
*Tu padre me ha enviado a tu encuentro, [*Inanna*]!*
¡Y lo que [tu] padre me ha dicho es muy grave;
Lo que me ha dicho Enki *es muy grave!*
¡No se pueden desdeñar órdenes tan solemnes!»
*La santa [*Inanna*] le respondió:*
«¿Qué te ha dicho [mi padre]?
¿Qué te ha ordenado?
¿Cuáles son esas [órdenes] solemnes
Que no se pueden desdeñar?
–Mi rey me ha dicho–
Enki *me ha ordenado:*
*"¡*Inanna *puede regresar a Uruk,*
Pero debes traer de nuevo a Éridu el Navío celeste!"»
Y la santa Inanna *replica a* Isimud:
«¿Cómo es posible que mi padre haya podido
Cambiar su voluntad para conmigo,
Violar la promesa que me hizo,
Desacreditar sus órdenes explícitas en favor de mi persona?
¿Acaso me habló capciosamente?
¿Se habrá dirigido a mí de forma falaz?
¿Quizá por trapacería
Invocó "su prestigio", "su Apsû"?
¿Te ha enviado ante mí a traición?»
Nada más pronunciar ella estas palabras,
Los Cincuenta Laḫamu *del Engur echaron mano al Navío celeste.*
Inanna, *sin embargo, llamó a* Ninšubur, *su asistente:*

«*¡Ven aquí, mi fiel asistente de la Éanna!*
¡Mi asistente de hábiles palabras!
¡Mi mensajera de eficaces discursos!
¡Ni tu mano ni tu pie han tocado el agua!»
¡Inanna *salva de este modo el Navío celeste*
Y los Poderes que le habían sido concedidos!

Cuarta etapa

El Príncipe, por cuarta vez, se dirige a Isimud, *[su paje]–*
Enki *convoca a su buen paje, personaje celeste:*
«¡Isimud, *mi buen paje, personaje celeste!*
–¡Aquí estoy, oh Enki, *mi rey! ¡A tu disposición! ¡Ordena!*
–¿Dónde está en este momento el Navío c[eleste]?
–¡Está exactamente atracado en el Montículo del campo!
–¡Bien! ¡Que los Grandes peces entrechocando con él, lo tomen!»
Y el paje Isimud *se dirigió a la santa* Inanna*:*
«*¡Mi reina, tu padre me ha enviado a tu encuentro–*
Tu padre me ha enviado a tu encuentro, Inanna*]!*
¡Y lo que tu padre me ha dicho es muy grave;
Lo que me ha dicho Enki *es muy grave!*
¡No se pueden desdeñar] órdenes tan solemnes!»
La santa Inanna *le respondió:*
«*¿Qué te ha dicho [mi padre]?*
¿[Qué te ha ordenado]?
¿Cuáles son esas órdenes solemnes
Que no se pueden desdeñar?
–Mi rey me ha dicho–
Enki *me ha ordenado:*
*"¡*Inanna *puede regresar a Uruk,*
Pero debes traer de nuevo a Éridu el Navío celeste!"»
Y la santa Inanna *replica a* Isimud:
«*¿Cómo es posible que mi padre haya podido*
Cambiar su voluntad para conmigo,
Violar la promesa que me hizo,
Desacreditar sus órdenes explícitas en favor de mi persona?
¿Acaso me habló capciosamente?
¿Se habrá dirigido a mí de forma falaz?
¿Quizá por [trapacería]
Invocó "su prestigio", "su Apsû"?
¿[Te ha enviado ante mí a traición]?»
Nada más pronunciar ella estas palabras, Los Grandes Peces entrechocando con él,
Echaron mano al Navío celeste.

Inanna, *sin embargo, llamó a* Ninšubur, *su asistente:*
«¡Ven aquí, mi fiel asistente de la Éanna!
III : 1 *¡Mi asistente de hábiles palabras!*
¡Mi mensajera de eficaces discursos!
¡Ni tu mano ni tu pie han tocado el agua!»
¡Inanna *salva de este modo el Navío celeste*
Y los Poderes que le habían sido concedidos!

Quinta etapa

El Príncipe, por quinta vez, se dirige a Isimud, *su paje:*
Enki *convoca a su buen paje, personaje celeste:*
*«¡*Isimud, *mi buen paje, personaje celeste!*
–¡Aquí estoy, oh Enki, *mi rey! ¡A tu disposición! ¡Ordena!*
–¿Dónde está en este momento el Navío celeste?
–¡Está exactamente atracado en [...]!
–¡Bien ¡Que los Guardias de Uruk se apoderen de él!»
Y el paje Isimud *se dirigió a la santa* Inanna
«¡[Mi] re[ina, tu padre me ha enviado a tu encuentro–
Tu padre me ha enviado a tu encuentro, Inanna*]!*
¡Y lo que [tu] padre me ha dicho es muy grave];
Lo que [me ha dicho] Enki *[es muy grave]!*
¡[No se pueden desdeñar] órdenes tan solemnes!»
La santa Inanna *[le respondió]:*
«¿Qué [te ha dicho] mi padre?
¿[Qué te ha ordenado]?
¿Cuáles son esas órdenes solemnes
[Que no se pueden desdeñar]?
–Mi rey me ha dicho–
Enki *me ha ordenado:*
*"¡*Inanna *puede regresar a Uruk,*
Pero debes traer de nuevo a Éridu el Navío celeste!"»
Y la santa Inanna *replica a* Isimud:
«¿Cómo es posible que mi padre haya podido
Cambiar su voluntad para conmigo,
Violar la promesa que me hizo,
Desacreditar sus órdenes explícitas en favor de mi persona?
¿Acaso me habló capciosamente?
¿Se habrá dirigido a mí de forma falaz?
¿Quizá por trapacería
Invocó "su prestigio", "su Apsû"?
¿Te ha enviado ante mí a [traición]?»
¡Nada más pronunciar ella [estas palabras],
Los Guardias de Uruk echaron mano al Navío celeste!
Inanna, *sin embargo, llamó a* Ninšubur, *su asistente:*
«¡Ven aquí, mi fiel asistente de la Éanna!

¡Mi asistente de hábiles palabras!
¡Mi mensajera de eficaces discursos!
¡Ni tu mano ni tu pie han tocado el agua!»
*¡*Inanna *salva de este modo el Navío celeste,*
Y los Poderes que le habían sido concedidos

Sexta etapa

El Príncipe, por sexta vez, se dirige a Isimud, *su paje–*
Enki *convoca a su buen paje, personaje celeste:*
«*¡*Isimud, *mi buen paje, personaje celeste!*
–¡Aquí estoy, oh Enki, *mi rey! ¡A tu disposición! ¡Ordena!*
–¿Dónde está en este momento el Navío celeste?
–¡Está exactamente en medio del Turungal!
–¡Bien ¡Que los [Guardias (?) del] Turungal se apoderen de él!»
Y el paje Isimud *se d[irigió] a la santa* Inanna
[Se dirigió a la santa Inanna*]:*
«*¡Mi reina, tu padre me ha enviado a tu encuentro–*
*Tu padre me ha enviado a tu encuentro, [*Inanna*]!*
¡Y lo que tu padre me ha dicho es muy grave;
Lo que me ha dicho Enki *es muy grave!*
¡No se pueden desdeñar órdenes tan solemnes!»
*La santa [*Inanna*] le respondió:*
«*¿Qué te ha dicho mi padre?*
¿Qué te ha ordenado?
¿Cuáles son esas órdenes solemnes
Que no se pueden desdeñar?
–Mi rey me ha dicho–
Enki *me ha ordenado:*
*"¡*Inanna *puede regresar a Uruk,*
Pero debes traer de nuevo a Éridu el Navío celeste!"»
Y la santa Inanna *replica a* Isimud:
«*¿Cómo es posible que mi padre haya podido*
Cambiar su voluntad para conmigo,
Violar la promesa que me hizo,
Desacreditar sus órdenes explícitas en favor de mi persona?
¿Acaso me habló capciosamente?
¿Se habrá dirigido a mí de forma falaz?
¿Quizá por trapacería
Invocó "su prestigio", "su Apsû"?
¿Te ha enviado ante mí a traición?»
¡Nada más pronunciar ella estas palabras,
IV: 1 *Los [Guardias (?) del] Turungal*
Echaron mano al Navío celeste!
Inanna, *sin embargo, llamó a* Ninšubur, *su asistente:*
«*¡Ven aquí, mi fiel asistente de la Éanna!*

¡Mi asistente de hábiles palabras!
¡Mi mensajera de eficaces discursos!
¡Ni tu mano ni tu pie han tocado el agua!»
*¡*Inanna *salva de este modo el Navío celeste,*
Y los Poderes que le habían sido concedidos

8-19: con muchas lagunas y casi ininteligibles.

Triunfo de *Inanna*

20 *Cuando, [*Ninšubur*], su asistente,*
[Dijo] a la santa Inanna*:*
*Cuando, [*Ninšubur*], su asistente,*
[Dijo] a la santa Inanna*:*
«'¡Señora, aquí está el Navío celeste que hoy ha regresado
A la gran puerta Ni[gulla, en Uruk-Kul'aba]!

23-25: el final del parlamento de *Ninšubur* resulta confuso y oscuro.

26 *Y la [san]ta* Inanna *le [respondió]:*
«¡He sido [y]o quien, hoy, ha traído de vuelta el Navío celeste
Hasta la gran puerta Nigulla, en Uruk-Kul'aba!
¡Que el "gentío"[143] *cubra las [calles],*
Que el "gentío" inunde los caminos!
¡Que [...]!
¡Que [...] con alegría!
¡Que los ancianos den [sus consejos],
Y que los viejos exp[ongan sus opiniones]!
¡Que los jóvenes gallardos [rivalicen
En el manejo de las armas]!
¡Que los niños [se diviertan graciosamente]!
¡Y que Uru[k-Kul'aba lo festeje]!

38-42: perdidos.

43 *¡Que la cuba del Navío celeste suministre agua pura (?),*
Y que sea saludado con cánticos por el Gran sacerdote,
Que también pronunciará solemnes oraciones!
¡Que el rey sacrifique abundantes bueyes y corderos,
Y derrame liba[ciones] de cerveza!

[143] Se trata de una imagen poética, pues el texto dice literalmente «la crecida».

¡Que redoblen los tambores y tamboriles
Y que se [toque] una agradable música con los tigi!
¡Que todas las comarcas
Celebren mi augusta persona
Y que mi pueblo me alabe!»

Feliz llegada a puerto del Navío

Así, cuando el Navío celeste llega
A la gran puerta Nigulla, en Uruk-Kul'aba,
El «gentío» cubre las calles,
El «gentío» inunda los caminos.
Y el Navío alcanza su puerto de amarre (?):
La morada de la Joven muchacha.
[Atraca] cerca del Pozo sagrado, el pozo principal [...].
¡Y el Navío [celeste] y los Poderes que le habían sido ofrecidos a Inanna
[Pasa]ron por la puerta de Gipar
[Para detenerse] ante la puerta del Énun!
¡Y la santa Inanna *[...]*
El emplazamiento del Navío celeste!

Enki es informado de la llegada del Navío

El Príncipe, entonces, [se dirige a] Isimud, *su paje–*
Enki *[convoca a] su buen paje, personaje celeste:*
*«¡*Isimud, *[mi] buen paje, personaje [celeste]!*
–¡Aquí estoy, oh Enki, *mi rey! ¡A tu disposición! ¡[Ordena]!*
–¿Dónde [está] en este momento el Navío celeste?
–Está, exactamente, atracado en el Muelle Blanco–
–Bien [...]

Las 7 u 8 últimas líneas de la columna IV se han perdido; debían de contener las nuevas instrucciones dadas por *Enki* a su paje. La diosa, entonces, de acuerdo –como parece probable– con dichas instrucciones de *Enki,* que se habría resignado a dejar los Poderes en manos de *Inanna,* o en caso contrario –lo que parece menos probable–, es decir, en contra de aquéllas, se dedicó a descargar y a guardar en lugar seguro cada uno de sus Poderes, mientras un personaje desconocido, quizás una especie de coro (¿de fieles, de oficiantes de *Inanna* o de habitantes de la ciudad?) enumeraba, a medida que se descargaban, el catálogo de tesoros importados:

Los Poderes depositados en Uruk

v: 1 *«¡Oh* Inanna, *[tú has traído] el Cargo de En!*
¡[Tú has traído] el cargo de Lagal!
¡[Tú has traído] la Función sagrada!
¡[Tú has traído] la augusta Corona legítima!

¡Tú has traído el Trono real!
¡Tú has traído el augusto Cetro!
¡Tú has traído el Bastón de mando!
¡Tú has traído el noble Manto!
¡Tú has traído el Sacerdocio!
¡Tú has traído la Realeza!
¡Tú has traído el Cargo de Egizi!
¡Tú has traído el Cargo de Nindingir!
¡Tú has traído el Cargo de Išib!
¡Tú has traído el Cargo de Lumaḫ!
¡Tú has traído el Cargo de Gudu!
¡Tú has traído la Veracidad!
¡Tú has traído el/la...!
¡Tú has traído el/la...!
¡Tú has traído el Descenso al Infierno!
¡[Tú has traído] el Regreso del Infierno!
¡[Tú has traído] el Travestismo!
¡[Tú has traído] el Puñal-y-el-Garrote!
¡Tú has tra[ído] la Condición de Cínede!
¡Tú has traído el Hábito negro!
¡Tú has traído el Hábito polícromo!
¡Tú has traído la Cabellera echada sobre la nuca!
¡Tú has traído la Cabellera anudada sobre la nuca!
¡Tú has traído [el/la...]!
¡Tú has traído [el/la...]!
¡Tú has traído [el/la...]!
¡Tú has traído [el/la...]!
¡Tú has traído [el/la...]!
¡Tú has traído [el/la...]!
¡Tú has traído [el/la...]!
¡Tú has traído [el Estandarte]!
¡Tú has traído [el Carcaj]!
¡Tú has traído el Erotismo!
¡Tú has traído el Beso amoroso!
¡Tú has traído la Prostitución!
¡Tú has traído "Lo Apresurado" (?)!
¡Tú has traído la Franqueza!
¡[Tú] has traído la Hipocresía!
¡Tú has traído la Adulación!
¡[Tú] has traído el/la...!
¡[Tú] has traído la Condición de oblata de Inanna*!*
¡[Tú] has traído la santa Taberna!
¡Tú has traído el santo Nigingar*!*
¡Tú has traído el/la... divino/a!
¡Tú has traído la Hierodulia celeste (?)!
¡Tú has traído la Orquesta sonora!

¡Tú has traído el Arte del canto!
¡Tú has traído el Cargo de Anciano!
¡Tú has traído el Oficio de la Guerra!
¡Tú has traído la Autoridad militar!
¡Tú has traído la Perfidia!
¡Tú has traído la Lealtad!
¡Tú has traído el Saqueo de las ciudades!
¡Tú has traído la Práctica de las Lamentaciones!
¡Tú has traído la Satisfacción!
¡Tú has traído la Astucia (?)!
¡Tú has traído la Re[bel]ión!
¡Tú has traído la Pro[speri]dad!
¡Tú has traído la Circu[la]ción!
¡Tú has traído la Seguridad de la [vi]vienda!
¡Tú has traído la Técnica de la Madera!
¡Tú has traído la Técnica del Metal!
¡Tú has traído la Técnica de la Escritura!
¡Tú has traído la Técnica de la Fundición!
¡Tú has traído la Técnica del Cuero!
¡Tú has traído la Técnica de los Tejidos!
¡Tú has traído la Técnica de la Arquitectura!
¡Tú has traído la Técnica de la Cestería!
¡[Tú has traído] la Inteligencia!
¡[Tú has traído] los Conocimientos Técnicos!
¡Tú has traído las santas Abluciones!
¡[Tú has traído el Cercado de engo]rde!
¡Tú has traído el [Mon]tón de brasas!
¡Tú has traído [la Ma]jada!
¡Tú has traído [el Respeto]!
¡Tú has traído la Reverencia!
¡Tú has traído la Moderación!
¡Tú has traído la Mentira-y-la-Aspereza (?)!
¡Tú has traído el Arte de encender [el Fuego]!
¡Tú has traído el Arte de apagar el Fuego!
¡Tú has traído la Obligación de trabajar!
¡Tú has traído el/la...!
¡Tú has traído la Formación de la familia!
¡Tú has traído la Generación!
¡Tú has traído la Controversia!
¡Tú has traído la Victoria!
¡Tú has traído el Arte de Aconsejar!
¡Tú has traído el Arte de Apaciguar!
¡Tú has traído el Arte de Juzgar!
¡Tú has traído el Arte de [de]cidir!
¡Para establecer [...] aquí abajo, tú has traído
El Arte de conservar el hogar: el adorno de las mujeres!

¡Tú has traído [...]: el secreto de los secretos!
¡Tú has traído los pequeños [...]!
¡Tú has traído el augusto [...]!
¡Tú has traído el santo tigi, el santo lilis, el santo ub,
El santo mézé y el santo ala!
¡Tú has traído el/la santo/a [...] celeste!
¡Tú has traído el/la santo/a [...] celeste!
¡Tú has traído el/la santo/a [...] celeste!
¡Tú has traído el/la santo/a [...] celeste!
¡Tú has traído el/la santo/a [...] celeste!
¡Tú has traído el/la santo/a [...] celeste!
¡Tú has traído [...]

32-34: perdidos; la continuación, hasta el verso *50*, está llena de lagunas y es muy confusa. En ella se aprecia que un personaje de sexo femenino, posiblemente la propia *Inanna*, «da nombre» (o, dicho de otro modo, le concede un destino, una vocación –ver VII, § 9– quizás en función de los diferentes poderes que le han sido concedidos) a distintos sitios o lugares de Uruk, en particular al Muelle Blanco y, luego, al Muelle Azul. Tras esto vuelve a reaparecer *Enki:*

Últimas decisiones de *Enki*

51 Enki *se dirige, entonces, a la santa* Inanna:
«¡Por mi prestigio! ¡Por mi Apsû!...

53-64: muy incompletos y oscuros. *Enki* da a conocer las decisiones tomadas pero no se aprecia bien en qué consistían éstas. Al menos, a juzgar por las últimas líneas, parece que eran favorables a Uruk.

65 *¡Que en la puerta de tu santo Gipar,*
El Gran sacerdote pase entusiasmado sus Días!
¡Y que los ciudadanos de tu ciudad, los hijos de Uruk,
Vivan allí gratamente!
¡En cuanto a ti, que tu ciudad siga estando
unida, de la forma debida, a Éridu:
Con ello se restaurará su situación original!

Fin de la columna, de la tablilla y del poema. El copista sólo añadió, como ocurre con frecuencia, el número de líneas que contenía la tablilla:

(Total) *411 líneas*

17. Esta narración está llena de frecuentes y numerosas repeticiones de pasajes, en una medida muy superior a la de otros relatos de la pre-

sente recopilación, hecho que, por otra parte, viene a prolongar considerablemente su extensión y contenido: las órdenes dadas por *Enki* a *Isimud* para la recepción de *Inanna* (I/II: *6-14*//*17-26*); la distribución, en cuartetos de idéntica formulación, de la lista de «regalos» que *Enki* le entrega a su hija (I/II: *35*-III: *24*...); la cuádruple enumeración, literalmente repetida, de los aproximadamente cien Poderes así ofrecidos y llevados (I/II: *35*-III: *24*; IV: [...] *39-76* [...]; V: [...] *47-76* [...]; II/V: *1*-VI: *31* [...]) y las seis etapas del viaje de regreso a Uruk (II/I: *1-34* / / *35-68* / / II: 1-*34*//*35*-III: *4* / / *5-38* / / *39*-IV: 7 [...]). Todas estas repeticiones, junto con algunos de los rasgos arcaicos o ingenuos dispersos a lo largo de la narración (como, por ejemplo, la intervención de la «Rana» al final de la tablilla I), nos llevan a situar la confección e incluso la composición del mito en una época bastante temprana. Sin embargo, a falta de otros datos más precisos y seguros, y mientras se trate del texto que actualmente leemos, sería demasiado arriesgado sobrepasar el periodo, generalmente reconocido, de florecimiento de la literatura en lengua sumeria: fines del III milenio e inicios del II. No obstante, estamos ante un mito que, sea arcaico o no y pese a su aroma literario, se caracteriza por una extraña densidad, tanto por su compleja narración como por los datos mitológicos que en él se incorporan.

18. Se trata de un relato construido a partir del conocido esquema de la «visita» al dios (VII, § 15). En él aparecen las etapas de la «peregrinación» (por desgracia ilegibles o perdidas, con la excepción de la última: la llegada al gran canal de Turungal) que, en este caso, tienen lugar durante el viaje de regreso y no en el de ida, como vimos que ocurría en **3**. El dios visitado es *Enki* y quien va a su encuentro, divinidad de menor categoría dentro de la jerarquía sobrenatural (y a la que también se denomina en el poema como su «hija»: final de I/II; II: *36* y / /, etc.), es la diosa *Inanna*. Desde este estricto punto de vista, la pieza podría formar parte, por tanto, del grupo de mitos incluido bajo la personalidad divina de *Enki*. Sin embargo, el papel que en ella desempeña *Inanna* nos lleva a incluirla dentro de este apartado (IV, § 4).

Inanna es la diosa de Uruk-Kul'aba[144], tal como se aprecia, sobre todo, a partir de la tablilla II (I: *19* y / /; *30* y / /; IV: *22*; *37*; *51*; VI: *66*). Sin embargo, cuando la diosa decide emprender su viaje, ésta se encontraba en la estepa (inicio de I/I), cercana, sin duda, a Kul'aba (ver **14**: *331* s.). Este lugar de partida, que carece de todo y en el que la vida es tosca y austera, refuerza la impresión de que la visita de *Inanna* es, en realidad, interesada. Ella desea conseguir todas las comodidades y ventajas que sabe que posee *Enki*, de ahí la «plegaria» que «va a dirigirle» (recogida en la fractura inicial de la tablilla). Este dios, sin embargo, dará los primeros pasos por sí mismo, incluso cuando su visitante, perspicaz y hábil como saben serlo las mujeres, se guarda mucho de, en principio, pedirle algo –siendo su propio desplazamiento el que habla por ella–.

---

[144] Kul'aba era un barrio de Uruk.

Enki, quizás incitado por la simple idea de recibir a este fascinante personaje (ver, sin embargo, § 22), la invita a un banquete (I/II: *6-32*), tal como era costumbre (VII, § 8), y, tras haber consumido en abundancia su parte de las libaciones, y con esa desbordante generosidad que pronto acompaña a los primeros vapores de la borrachera, le ofrece espontánea y solemnemente a «su hija» (comp. con I/II: *35* y / /) todos los tesoros que él poseía (I/II: *33*–III: *22* [...]) y a los que el texto denomina me, Poderes (final de I/I: *5*'; V: *37*; II/I: *34* y / /; IV: *55*; ver VIII, § 13). Tal como demuestra la detallada enumeración incluida en el poema, y que se llega a repetir en cuatro ocasiones, se trata por completo y desde todos los puntos de vista –volveremos sobre este tema en § 21– de dones esencialmente culturales, cuyo conjunto define la civilización tal como ésta se sentía y se comprendía en estas regiones (I/II: *36* s. y / /), si no en su conjunto, sí al menos en todos aquellos aspectos que en esta época se consideraban característicos y más destacados de ella.

La diosa, una vez con todos estos regalos y después de haberse afirmado –sin duda ante las quejas de algún opositor cuya identidad desconocemos– como dueña absoluta y digna poseedora de todos ellos, se apresura a «cargar», contando con la bendición de *Enki*, todavía bajo los efectos de la cerveza y del vino (I/V: *30-38*), todas estas riquezas en su navío urukiano[145] para transportarlas a su ciudad. *Enki*, en cuanto vuelve en sí, se arrepiente de su intempestiva y desorbitada generosidad (I/V: *40-63* [...]) y quiere recuperar sus tesoros que ya navegan hacia Uruk. Intenta hacer regresar el barco en seis ocasiones (II/I: *1-34* y / /), recurriendo cada vez, en vano, a diferentes grupos de personajes (guardianes) fabulosos (ver IV, n. 35), prácticamente desconocidos. Sobre el primero de dichos grupos de personajes sólo sabemos que poseen una naturaleza o una función acuática o fluvial y que se relacionan con Éridu (II/I: *7* y *27; 41* y *62;* II: *7* y *28; 41* y *62*; pero en III: *11* y *32* se relacionan con Uruk y *45* y IV: *1* con Turungal). En estas seis ocasiones, *Inanna* invocó a su asistente *Ninšubur* y gracias a su intervención, que se presenta de forma negativa y cuyos gestos y alcance se nos escapan, salvo el hecho de que también ella está relacionada con el «agua» (II/I: *29-34* y / /), la embarcación prosigue su ruta y llega, por fin, a Uruk (II/IV: 22 s.), donde *Inanna* decreta que reine la fiesta y la alegría entre la población (*27-50*) antes de descargar los tesoros que ella ha traído (IV: *55* s. y V: *1*-VI: *30* [...]) para guardarlos en lugar seguro (laguna de VI: *32* s.). Parece que, llegado este momento, *Enki*, resignado a dejar que los Poderes se queden donde están, proclama el establecimiento, a partir de este momento, de una alianza mucho más estrecha entre Uruk y su ciudad de Éridu (VI: *65-67*).

19. Resulta evidente que la narración, *ut jacet*, se puede decodificar, al menos, a partir de dos registros. En principio –y al igual que

[145] El nombre del barco es «Navío celeste» o, dicho de otro modo, «templo celeste» (É.anna) –ver IX, n. 125–, residencia de los dioses que eran sus propietarios y a los que servía como transporte.

sucede con los restantes mitos de «Visitas a dioses»: VII, §§ 18, 23 y X, § 31– en uno *político*. La última línea, que acabamos de citar, revela sin ambages que el relato también hace referencia, además de a los protagonistas de la aventura, *Enki* e *Inanna,* a sus dos ciudades, Éridu y Uruk, siendo la primera de ellas preponderante, y que, desde este momento, dichas ciudades deben seguir siendo «aliadas» (literalmente, y de acuerdo con el término sumerio daḫ, «agregadas», «añadidas» la una a la otra y, en suma, «unidas» o «hermanadas»). Hasta tal punto que *Enki* promete que Uruk verá «restaurada su situación original» (*ibid.*). Esta afirmación implica que el poder de Uruk, tras haber conocido un periodo de esplendor, había declinado, había atravesado por una época de decadencia, de la que debe salir gracias a la ayuda de Éridu y al apoyo que ha obtenido de ésta –o que ella le ha sonsacado–. Estos datos nos sitúan en el III milenio, en la época en que Éridu todavía desempeñaba un papel de primer orden dentro del sur del país. Nuestro desconocimiento acerca de muchos aspectos de los fastos de Mesopotamia, sobre todo para esta época tan antigua, nos impide comprender o llegar a sacar partido de estos datos, tanto en el plano de la historia evenemencial como en el de la cronología. A pesar de ello, el significado *político* del mito resulta patente.

20. Su significado *cultural* nos resulta mucho más manifiesto y expresivo, pese a que se nos escapa su *Sitz im Leben.* En tanto que los «regalos» que *Enki* hace a su hija configuran una especie de inventario de los descubrimiento típicos que enriquecen y sirven para desarrollar la calidad de vida y concretamente, en otros términos, la cultura de Éridu, –pues, en principio, su divinidad políade es el propietario exclusivo de todos ellos (como, por otra parte, se repite con frecuencia en otras ocasiones: v.g. **6**: *65 s.; 84; 135-138*, etc.)–, *Inanna,* al llevarlos a Uruk, ha elevado mucho el nivel de vida de su ciudad, en la que, al parecer, hasta entonces no se conocería ninguno de los dones que ésta había traído. Ella, por tanto, la sitúa al mismo nivel que Éridu, la equipara culturalmente con ésta, pues, en virtud del código mitológico, resulta bastante claro que obtener estos dones de su propietario original no implica que éste se vea privado de ellos sino, simplemente, que su nuevo propietario los ostenta por *igual.*

Muy probablemente, y para subrayar hasta qué punto Uruk necesitaba este tipo de promoción, se hace pasar a *Inanna*, en primer lugar, por la estepa (estado en el que, posiblemente, se encontraba Uruk-Kul'aba antes del viaje aculturador de la diosa), lugar desierto en el que viven los hombres –similar a lo que, en cierta medida, sucede con Enkidu en la *Epopeya de Gilgameš* (I/II: *35-41*; III: *2-12* y / /; IV: *2-5*), antes de su «conversión» a la vida urbana– de manera salvaje, con la única compañía de las bestias y más o menos como ellas, y que ella –tímido recuerdo de la Cortesana de la misma aventura en la ya mencionada *Epopeya* (I/IV: *6* ss.)– ha manifestado ya al contemplar su sexo, su propio cuerpo, como dando a entender que merece algo mejor que la existencia, rústica y casi animal, de los

pastores. Justamente entonces decide ir ante *Enki* para que dote a la rústica existencia de los habitantes de la estepa de una cultura mucho más refinada y compleja. En este caso quizá sea preciso destacar que la finalidad del mito se podría haber centrado en Éridu, en tanto que fuente y origen de la civilización total *del país* –empezando por Uruk–, y en la persona de *Enki* como creador y detentador original y exclusivo de esta civilización (comp. con VIII, § 13), más que en la designación de la ciudad de *Inanna* como beneficiaria de la generosidad de *Enki* y en las riquezas de Éridu, su ciudad. Desde esta perspectiva, Uruk no es más que una primera etapa, ubicada por el mito y, debido a una serie de razones que nos resultan desconocidas, en un lugar preeminente (ver § 22). Sin embargo, desde el punto de vista de sus autores, el hecho importante no radicaba en que ella hubiese recibido su cultura de Éridu, sino en que ésta, tanto por lo que respecta a Uruk como a cualquier otro lugar, sólo podía proceder de la ciudad y de la voluntad de *Enki*.

21. A lo largo de todo el relato subyacen dos mitos, independientes entre sí, de los que han sacado partido los autores del poema. En primer lugar, la presentación, imaginaria y «calculada», que en él se hace de la cultura, de la civilización, como una especie de mosaico compuesto por gran cantidad de elementos autónomos. En este caso se enumeran a través de una lista de 105 ó 106 componentes (se aprecia mucho mejor en el último de los cuatro catálogos: II/v: 1-vi: *30* s.), de los que conservamos nueve décimas partes. Esta «clasificación», concebida con una mentalidad que dista bastante de nuestro punto de vista, analiza, de acuerdo con unos criterios muy particulares y que nos son muy difíciles de llegar a comprender, una situación cultural en nada comparable a la de nuestro mundo y que, desde nuestra óptica, parece carecer, en última instancia, de claridad. Sin llegar a afirmarlo de manera definitiva, visto su fragmentario estado y la oscuridad de algunas de sus entradas, creemos que en ella al menos se echan en falta referencias a algunas áreas de la existencia y de la actividad humana, en particular, a todas aquellas relacionadas con la agricultura propiamente dicha –como si se quisiese indicar que ésta no formaba parte del «tesoro» de Éridu o que Uruk no tenía nada que aprender a este respecto[146]–. Por otra parte, se reconocen, reagrupados en distintos lugares de la presente enumeración, términos que hacen referencia a un mismo campo de actividad cultural.

---

[146] En este catálogo también faltan otros sectores culturales, como, por ejemplo, la cocina (cuyos orígenes en Mesopotamia plantean ciertos problemas: ver p. 296 del artículo citado en IV, n. 39) y, aparentemente, la justicia, la administración, la caza y la pesca, así como otras áreas; a no ser que éstas estuviesen comprendidas dentro de las entradas perdidas o en aquellas cuyo sentido y alcance no llegamos a comprender del todo bien. En realidad, todo parece indicar que aquí sólo se tienen en cuenta, además de cierto número de actividades propias de *Inanna* [fundamentalmente (19)-(27)?, (37)-(40)?, (45) s., (49) y, más adelante, § 32, etc.], las prácticas y técnicas recibidas de Éridu/*Enki* que se implantaron sobre un conjunto cultural más arcaico y tosco.

Así, por ejemplo, los quince primeros (II/v: *1-15* y / /) mencionan, mediante datos concretos, algunas instituciones que, al mismo tiempo, tienen que ver con el culto y con el poder político, terrenos que, en una visión tan teocéntrica de la realidad como la que aquí se ofrece, son vecinos y se compenetran entre sí. II/v: *53-64* y / / parecen estar relacionados con el sector que nosotros denominaríamos como «guerra y paz»: el oficio militar (*53*), el mando (*54*); luego (*55* s.) la traición y la lealtad, que se oponen en el terreno de las relaciones mutuas, tanto individuales como de grupo, y que tanto pueden desencadenar batallas como asegurar el buen entendimiento y la paz; el «saqueo de las ciudades», con el que continúa la enumeración (*57*), representa el resultado económico esencial de la guerra victoriosa, y para los vencidos sólo reserva la queja a través de las «lamentaciones» (*58*), género literario bien conocido en estas regiones desde época muy antigua[147], expresadas por haber sufrido una derrota querida por los dioses. Posteriormente (*65*-VI: *3*) se enumeran una serie de entradas relacionadas con los procedimientos tradicionales utilizados para el tratamiento de las diversas materias transformables: madera (*65*), metal (*66*), con su preparación a partir del mineral (*68*), cuero (*69*), tejidos (*70*), materiales de construcción (*71*) y cañas (*72*); en medio de dicha relación, de un modo inexplicable y curioso desde nuestro punto de vista, se incluye la escritura (*67*) que, de este modo, ve subrayado el carácter «técnico» que dicha actividad revestía para sus antiguos usuarios (III, § 7 s.). Los siguientes términos generales están relacionados con el terreno de los trabajos productivos y de transformación en tanto que tal, y hacen hincapié en la capacidad para asimilar sus mecanismos y para resolver los problemas que plantean (*73*; en Mesopotamia, el conocimiento y la «inteligencia» siempre se consideraron en un plano claramente *práctico*): se trata de aquello que nosotros denominaríamos como el «oficio» o el «conocimiento técnico» (*74* s.). Quizás haya que pensar que la enumeración que viene directamente tras estos versos (*76*) tendría que ver con la técnica de la expulsión de los males a través de los ritos terapéuticos y de purificación del exorcismo (técnica muy estrechamente vinculada con *Enki* y con Éridu y que, con mucha frecuencia, aparece mencionada en otros textos). La siguiente entrada, relacionada con el ganado, se divide en dos rúbricas: una de ellas tiene que ver con el engorde del ganado mayor (VI: *1*) y la otra (VI: *3*) con todo aquello relacionado con la actividad pastoril propiamente dicha y por excelencia dentro de este país: la cría de ganado menor. El arte de utilizar el calor o, aún mejor, de organizarlo con vistas a obtener un mejor rendimiento de todos aquellos oficios relacionados con el fuego viene a interrumpir (VI:*2*), de forma muy extraña, el binomio anterior y debe haber

[147] Ver lás páginas que, a este respecto, le dedica J. M. DURAND dentro de la obra colectiva *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques*, p. 129 ss.

sido desgajado de su contexto original, que aparece un poco más abajo (VI: 9 s.).

En este caso, como en muchos otros, es preciso tener en cuenta que es muy posible que estas largas series se hayan podido ver, o hayan estado sometidas, debido al paso del tiempo y a la tradición manuscrita, a cambios de ubicación, añadidos, pasajes erráticos e, incluso eventualmente, dobletes, que fueron desgajados de su ubicación original o posteriormente intercalados. Muchos pasajes de este catálogo nos resultan, además, muy oscuros no sólo a consecuencia de las razones que acabamos de enumerar, sino también a causa del desconocimiento, o total ignorancia, que tenemos con respecto al significado original de su redacción. Su comprensión pasaría por la realización de una minuciosa discusión, terriblemente erudita y que corre el riesgo de llegar a caer en la pedantería, y, aun así, todavía estaríamos muy lejos de haber llegado a disipar todas las sombras que se ciernen sobre el texto.

Así, por ejemplo, ¿es preciso imputar al catálogo original la existencia de dos grupos separados de entradas que, entre los restantes rasgos *culturales*, registran las prerrogativas exclusivas de la diosa *Inanna*, como si se quisiera subrayar que éstas también se debían a *Enki*? Entre las cualidades incluidas en esta enumeración estarían, por una parte, el descenso y el regreso del Infierno ([19-20]), que nos remite a un mito que posteriormente leeremos; del mismo modo que su «travestismo» ([21]) nos recuerda, en apariencia, a los personajes efectivamente creados por *Enki* y que habían asegurado la liberación de *Inanna* (IX, §§ 37, 55), y la condición de *cínede* ([23]) hace referencia a los principales oficiantes de las fiestas orgiásticas de la diosa que se celebraban en Uruk (ver en el presente capítulo § 13 y XV, § 10), evocadas, quizás, a través del «Puñal-y-el-Garrote» ([22]). Entre estas atribuciones también podemos mencionar el término recogido, unos versos más tarde, y que hemos traducido, a falta de otro mejor, por «Hierodulia celeste» ([49]), simple traducción de un título bastante frecuente y reservado a Inanna, junto con su muy particular y típico entorno, la «Condición de oblata dedicada a *Inanna*» ([45]) y la «santa Taberna» [(46)], lugar en el que oficiaban los representantes de ambos sexos. Dentro de dicho catalogo abundan este tipo de situaciones asombrosas y llamativas.

Todas ellas aparecen eclipsadas por un hecho esencial: que los autores del mito habían analizado, descompuesto y clasificado con cuidado toda una serie de cualidades y particularidades de su propio nivel de vida y de su civilización que consideraban como el resultado de la confluencia de muchos logros realizados en los diferentes campos de la existencia humana: las relaciones con el mundo sobrenatural, el ejercicio del poder, la vida en sociedad y la familia, las relaciones con los otros individuos o poblaciones, las diferentes artes y técnicas. Todos estos componentes también eran considerados como parte de los me, término sumerio que, tal como ya hemos expuesto (VIII, § 12), hemos traducido por Poderes; es decir, como una especie de modelos de com-

portamiento y, como nosotros diríamos, «leyes culturales», complemento de las «leyes naturales», inventadas y calculadas por los dioses, en este caso por *Enki*, y dotadas, al mismo tiempo, de un valor como modelos y de una capacidad de eficacia que hace que los hombres actúen cada uno de acuerdo con el contenido propio y la finalidad de cada uno de ellos, dentro de un sector en concreto. En este caso (ver *ibid.*), el mito también los imagina y los presenta como si se tratase de objetos palpables, pues se considera que *Inanna* los «cargó» (u_5 tiene, en sumerio, este sentido material) en su barco, como si se tratase de simples mercancías. Sin duda se los consideraba (y existen otros ejemplos de alusiones en este mismo sentido) como objetos valiosos y apreciados, como joyas, adornos o talismanes (§ 35), pues todo aquello que brillaba y relucía estaba cargado, desde el punto de vista de los mesopotámicos, de un potencial que nosotros denominaríamos ontológico[148].

22. El segundo mito implícito en la presente narración se centra en que todos los Poderes que constituían la civilización del país, o, dicho de otro modo, y desde la perspectiva de los antiguos mesopotámicos, sobre todo de los pertenecientes a la época más remota, que todo el conjunto de la civilización, había estado en principio en manos de *Enki/Éa*, que había sido su «inventor» . En este caso nos volvemos a encontrar (comp. con VIII: § 1) con la calidad civilizadora por excelencia que, de manera constante, se le vino reconociendo a dicho dios, debido a su inteligencia, a su capacidad de inventiva, a su astucia y, también, al interés que éste manifestaba por la buena marcha del mundo. Él había sido el encargado de «crear» a los seres humanos para que trabajasen en beneficio de los dioses, una concepción con la que ya nos hemos encontrado (ver **7**) y que más adelante volveremos a ver y a comprender mucho mejor (sobre todo en **34** s. y **45**). El refinamiento cultural era simplemente, desde su punto de vista, el medio más ingenioso y rentable de lograr que este sistema de producción funcionase a la perfección y obtuviese los mejores resultados. Como se habrá percibido, todos los «Poderes» enumerados son, a fin de cuentas, directa o indirectamente, modos de comportamiento y de acción, procedimientos operativos, aun en aquellos casos en que parecen centrados en un campo de actividad concreto o sobre un objeto que no es más que la materia o el instrumento esencial del mismo.

Otra representación –materializada, sobre todo, en el mito de los *Siete Sabios* (**8**)–, en la que también se atribuye a *Enki,* en su ciudad de Éridu, este mismo papel fundamental de creador y difusor de la cultura, ofrecía una imagen bastante diferente de esta misma realidad. En el caso que aquí nos ocupa, *Enki* no inculca la cultura a los hombres a través de la acción culturizadora de sucesivos héroes civilizadores aparentemente encargados de difundirla por todo el país, sino que actúa por intermediación de *una diosa* y de *una ciudad.* La entrega del conjunto de nor-

[148] Véase, en el capítulo V, la n. 61.

mas que constituyen el trato social, los conocimientos técnicos y el progreso se realiza, exclusivamente, en este caso, por medio de *Inanna*, quien rápidamente comunica estas ventajas a la ciudad de la que era patrona: Uruk. Cabe la posibilidad de que este comportamiento se tenga que relacionar con el hecho de que dicha localidad era una de las capitales más famosas y venerables del país y, por ello, el perfeccionamiento del modo de vida se quiso iniciar, precisamente, por ella –no obstante, este recuerdo «histórico» escapa por completo a nuestro conocimiento–. Sin embargo, también es posible que la mención de Uruk como lugar de inicio de la difusión de la cultura haya venido dada por el papel fundamental desempeñado, dentro de dicho relato, por *Inanna*, su protectora y soberana sobrenatural. En este caso, el problema que se plantea es llegar a aclarar las razones que llevaron a optar por esta diosa como dispensadora de los bienes de la civilización. Dilucidar las causas que han provocado que ésta, que, a juzgar por los restos de la primera columna del texto, aprece de entrada dentro de dicho relato como diosa del amor, y no de la guerra, pase posteriormente a través de las referencias, tanto indirectas como directas, del presente mito a ser presentada de manera general como la «Señora de todos los Poderes» y en una privilegiada relación con todos ellos (**10**: 1; **12**: *1-11;* **14**: 14). La respuesta a esta cuestión no es nada fácil. Si *Enki* se manifiesta muy diligente en presencia de ella (I/I: *4'*-III: *23* [...]; V: *30'-36'*), nada, al menos, nos permite inferir, a partir de las partes que conservamos del texto del poema, que ella haya intentado seducirle. Evidentemente podemos pensar que a la diosa, con su belleza, con su elegancia y con esa fascinación que irradiaba de manera natural, le habría bastado con aparecer para enternecer, e incluso subyugar, a un dios tan grave y venerable como *Enki,* quien, como ya sabemos (ver **5**), no era precisamente de piedra.

Posiblemente así se explica otro de los rasgos que diferencian esta historia de la de los *Siete Sabios*. En este caso, *Enki*, después de haber entregado todos los tesoros de la cultura superior a *Inanna* de una sola vez, *se arrepiente*, tal como se aprecia con mucha claridad a través de los esfuerzos realizados para recuperar el barco y su cargamento (II/I: 1 s.). En cierta medida, *Enki* se da cuenta de que actuó al margen de la realidad, en una situación en la que que le era imposible decidir libre y lúcidamente; por contra, en los *Siete Sabios*, él, deliberadamente, entrega a los hombres el trato social y los conocimientos técnicos. ¿A qué se debe esta diferencia? Si descartamos, por imposible de verificar, el recuerdo de una antigua rivalidad cultural, e incluso política, entre Éridu y Uruk, este «arrepentimiento» podría traducir, en cierta forma, un tipo muy humano de celos y de envidia que derivarían del hecho de que Éridu y *Enki* habrían preferido ser los únicos en resplandecer con el brillo de las ventajas y prerrogativas de esa civilización, arrebatada con ayuda de la astucia y otorgada por debilidad. Teniendo en cuenta lo que creemos saber, gracias a otros medios, sobre la mentalidad de los antiguos mesopotámicos, esta hipótesis resulta, al menos, mucho más admi-

sible que otro tipo de planteamiento, mucho más claramente pesimista, a través del cual se manifestaría un presentimiento de las maldades y excesos en que esta caja de Pandora acabaría precipitando, en algún momento, a los seres humanos...

12. INANNA Y ŠUKALETUDA

23. Este mito fue dado a conocer en 1949 por S. N. Kramer (¡quién si no!), en un artículo del tomo XVII del *Archiv Orientální* (p. 339 ss.) titulado «A Blood-Plague Motif in Sumerian Mythology». Actualmente lo conocemos a través de dos tablillas independientes, cada una de ellas de diez columnas, y de una serie de fragmentos sueltos; todos estos materiales se datan en el primer tercio del II milenio. Con excepción de dos o tres lagunas, localizadas, sobre todo, al final de la obra, el contenido del poema se conserva prácticamente íntegro y consta, aproximadamente, de unos 300 versos. Sin embargo, el texto sumerio de este mito no ha sido, hasta el momento, estudiado y publicado. S. Cohen, un antiguo alumno de S. N. Kramer, ha preparado una edición príncipe, todavía inédita; la traducción que aquí ofrecemos se basa en la revisión de dicha edición realizada S. N. Kramer.

Inanna desciende a la tierra.

La Señora de grandes Poderes,
Digna de sentarse en el Estrado–
Inanna *de grandes Poderes,*
Digna de sentarse en el Estrado,
Inanna, *ocupante de la hermosa Éanna,*
Esta joven muchacha quiso, un día, descender hasta aquí abajo–
¡La santa Inanna *quiso descender a la tierra!*
¡Para separar a los mezquinos y los justos,
Sondear los espíritus dentro del país,
(Para) separar lo verdadero de lo falso,
quiso ella descender hasta aquí abajo!
¡Cuánto se te debe allí abajo!
¡Cuánto se habla todavía de ti!
¡La Dama montada sobre el poderoso Uro celeste,
Y famosa por sus Poderes!
¡Inanna *que cabalga el enorme León te[rrest]re,*
Y famosa por sus Poderes!
¡Cuánto se te debe allí abajo!
¡Cuánto se habla todavía de ti!
¡Entonces, ese día, la diosa abandona el cielo [...]
Para descender hasta aquí abajo!–
Innana *abandona el [cielo...] para descender hasta aquí abajo:*

Para descender hasta aquí abajo,
A Uruk, ella [abandona] la Éanna;
Para descender hasta aquí abajo,
A Zab[alam], ella [deja] el Giguna:
Ella salió de la Éanna, ella [salió] del Gipar,
Y, para descender [hasta aquí abajo],
20 *¡[*Inanna*] se cu[bri]ó con el incomparable Manto*
Que tan adecuado resulta para los dioses!
¡Cuánto se te debe allí abajo!
¡Cuánto se habla todavía de ti!

23-37 : perdidos. Al parecer *Enki* tomaba la palabra:

38 «*¡Que [*Inanna*], tras haberse informado*
Visitando la tierra,
Me venga a ver, en persona,
A mi principesca (?) residencia!»
40 *¡Cuánto se te debe allí abajo!*
¡Cuánto se habla todavía de ti!

42-48: perdidos. La escena cambia de actores; mientras *Inanna,* ya descendida, explora (?) la Tierra, aparece otro personaje sobrenatural, muy posiblemente *Enki,* quien, tras crear el primer árbol frutal, la Palmera, y, con ella, el primer jardín, prepara el escenario del drama. También aparece el Cuervo (?).

El Cuervo y la creación del primer árbol de jardín: la Palmera

49 *El [señor]* Enki, *tras haber preguntado al Cuervo (?),*
Le dirige estas palabras:
«*¡Tengo algo que decirte, Cuervo (?) [escúchame]!*
¡Cuervo (?) [...], voy a decirte algo: escúchame!
El khôl de los Exorcistas de Éridu,
Almacenado en el ungüentario de lapislázuli,
55 *Que se encuentra en la cámara de la mansión del Príncipe*[149],
¡Tritúralo (?), pulverízalo (?),
Y planta sus restos entre los arriates
Que lindan con la Ciénaga de los puerros!»
¡Cuánto se te debe allí abajo!
¡Cuánto se habla todavía de ti!
60 *¡El Cuervo (?), cumpliendo las órdenes de su amo,*
64 *Tritura (?) y pulveriza (?)*

---

149 «El Príncipe» (nun, y no nin.ši.kù, ver III, n. 18) designa, generalmente, a *Enki,* quien, en este caso, habla de sí mismo en tercera persona.

El khôl de los Exorcistas de Éridu,
Almacenado en el ungüentario, de lapislázu[li],
Que se encuentra en la cámara de la mansión del [Príncipe],
Y [planta] sus restos entre los arriates
Que lindan con la Ciénaga de los puerros!
[¡Y de él nació una... Palmera (?)]
Un vegetal de jardín así,
Comparable al Puerro
Y cuya [frondosidad] recuerda al Puerro,
Nunca nadie lo había visto!
[...]
¡Que un Pájaro como este Cuervo (?),
Que había realizado una labor de Hombre,
Lanzase al aire paladas de tierra
Para amontonarlos;
Arrojase al aire paladas de tierra
Para amontonarlos,
Nunca nadie lo había visto!
Tras lo cual, el Cuervo (?) lanza desde el/la [...]
Trepa a la frondosa (?) [Palmera].
Llena su boca con [azuc]arados [dátiles],
Y da con su pico [...].
¡A esta Palmera, progenitora de los cursos de agua,
A este árbol inmortal, nunca nadie lo había visto!
¡Su «lengua»-[...][150] *suministraría médula;*
Con las fibras de su barba se tejerían esteras;
Sus vástagos servirían como vara de medir!
¡Ésta se encontraría, premeditadamente, en las tierras del rey:
(Pues) su palma acompañaría las ordenanzas reales!
¡Sus dátiles, en racimos entre su mata de palmas,
Serían depositados como ofrendas
En los templos de los dioses más importantes!
¡Que un Pájaro como este Cuervo (?),
Que había realizado una labor de Hombre,
Lanzase al aire paladas de tierra,
Para amontonarlos,
Arrojase al aire paladas de tierra
Para amontonarlos,
Nunca nadie lo había visto!
Así (?), este Pájaro, este Cuervo (?),

[150] Ignoramos, con exactitud, a qué parte de la palmera se denominaba como su «lengua»-[...].

Cumpliendo las órdenes de su señor,
Creó la [Palmera (?)]
¡Cuánto se te debe allí abajo!
¡Cuánto se habla todavía de tí!

El enfado del Jardinero a causa del viento

Un día, [Šukaletuda]
–Pues éste era el nombre del (Jardinero ?)–
[Deshecho en lágri]mas y pálido de tristeza:
(Pues) él había regado los [arriates],
Y preparado hoyos con agua junto a los [bancales]:
Pero allí no crecía nada. ¿Por qué?
¡Todo había sido arrancado de raíz por un viento violento!
¡Todo había sido arruinado por ese viento tempestuoso!
¡[Que a la cara] de Šukaletuda
Había lanzado el [polvo del s]uelo,
Hasta inflamarle [los ojos],
Y Šukaletuda se vio obligado [a limpiar], sin descanso, (el jardín)!

Intenta remediarlo plantando una hilera de árboles

[Alzando, entonces, la mirada,
Contempló las estrellas de Oriente;
Alzando la mirada],
Tomó en cuenta las estrellas de Occidente;
Tuvo cuidado de [los espíritus que, aislados, merodean];
Estudió los signos de los [demonios
Que vagabundean solitarios];
Aprendió a aplicar los Poderes,
Meditando acerca de los destinos asignados por los dioses.
¡Después en cinco, en diez lugares inutilizables (?) del jardín,
Plantó una hilera (?) de árboles frondosos:
Álamos muy frondosos,
Cuya sombra, tanto por la mañana,
Como al mediodía y por la tarde, nunca llegaría a faltar!

Inanna llega al jardín, así preparado, y Šukaletuda abusa de ella

Un hermoso día, la Señora, tras haber cruzado el cielo
Y la tierra,
Tras haber franqueado el Élam y el Subir,
Y recorrido los sinuosos pasos montañosos (?),
La Hieródula, extenuada, llega al jardín,
¡Y se echó, en él, para descansar!
¡Pero Šukaletuda la espiaba desde el extremo del jardín!
Inanna, *delante de su sexo, y a modo de taparrabos,*
Se había atado los Siete Poderes:

Se había puesto los Siete Poderes
A modo de taparrabos.
[...] Ama.ušumgalanna, *el Pastor [...]*
Su augusto sexo que [...]
¡[Luego ella se durmió (?)]!
Pero Šukaletuda separa el paño protector,
La besa y la penetra,
Tras lo cual volvió al extremo del jardín!

Furor vengativo de *Inanna* una vez que se despierta, la primera plaga: la Sangre

El sol se alza, el alba aparece.
La Mujer, entonces, se examina con cuidado–
Inanna *se mira con detalle,*
¡Y comprende que había sido ultrajada!
¡Qué catástrofe provocó
Por culpa del ultraje a su sexo!
¡Qué catástrofe provocó, la santa Inanna,
Por culpa del ultraje a su sexo!
¡Llenó de sangre todos los pozos (del país),
Introdujo sangre
En todos los depósitos de los jardines!
¡Si un sirviente iba a buscar madera:
Lo que bebía era sangre!
¡Si una sirvienta iba a buscar agua:
Lo que ella traía era sangre!
¡Todos los cabezas negras no bebían más que sangre!
Y ella decía: «Deseo encontrar a mi agresor,
Donde quiera que esté»
Y, sin embargo, donde quiera que él estuviese,
Ella no hacía salir a su ofensor».
¡Cuánto se te debe allí abajo!
¡Cuánto se habla todavía de ti!

Šukaletuda, para librarse del castigo, pide consejo a su padre, *Enki*

Pues el joven se había ido [a casa] de su padre–
Šukaletuda había ido [a decirle a] su padre:
«Padre, yo he regado los arriates,
Y preparé hoyos con agua junto a los bancales:
Pero allí no creció nada. ¿Por qué?
¡Todo fue arrancado de raíz por un viento violento!
¡Todo fue arruinado por ese viento tempestuoso!
¡Que me lanzó a la cara el polvo del suelo,
Hasta inflamarme los ojos,
Y me vi obligado a limpiar, sin descanso, (el jardín)!
Alzando, entonces, la mirada,
Contemplé las estrellas de Oriente;
Alzando la mirada,
Tomé en cuenta las estrellas de Occidente;
Tuve cuidado de los espíritus que, aislados, merodean;

Estudié los signos de los demonios
Que vagabundean solitarios;
Aprendí a aplicar los Poderes,
Meditando acerca de los destinos asignados por los dioses.
¡Después en cinco, en diez lugares inutilizables (?) del jardín,
Planté una hilera (?) de árboles frondosos:
Álamos muy frondosos,
Cuya sombra, tanto por la mañana,
Como al mediodía y por la tarde, nunca llegaría a faltar!
Un hermoso día, la Señora, tras haber cruzado el cielo
Y la tierra,
Inanna, *tras haber cruzado el cielo*
Y la tierra
Tras haber franqueado el Élam y el Subir,
Y recorrido los sinuosos pasos montañosos (?),
La Hieródula, extenuada, llegó al jardín,
¡Y se echó en él a descansar!
¡Pero yo la espiaba desde el extremo del jardín!
¡Yo la besé y la penetré,
Tras lo cual volví al extremo del jardín!
¡Y ésta es la catástrofe provocada por la mujer
Por culpa del ultraje a su sexo!–
Por culpa del ultraje a su sexo,
Ésta es la catástrofe causada por Inanna:
¡Llenó de sangre todos los pozos del pa]ís,
Introdujo sangre
En todos los depósitos [de los jardines]!
¡Si un sirviente va a buscar madera:
Lo que bebe es sangre!
¡Si una sirvienta va a buscar agua:
Lo que ella trae es sangre!
¡Todos los cabezas negras no beben más que sangre!
«Deseo, repetía ella, encontrar a mi agresor,
Donde quiera que esté»
Pero a mí, a su ofensor,
No me ha hecho salir
de donde quiera que yo estuviese!»

Enki le aconseja que se pierda entre la muchedumbre urbana

Su padre, entonces, le respondió al joven
Y le dijo a Šukaletuda:
«¡Hijo mío, permanece cerca de tus hermanos, los habitantes de la ciudad,
Mézclate decididamente con tus semejantes, los cabezas negras,

Y la Mujer nunca te encontrará!»
¡Entonces, él, dócilmente, marchó
Para permanecer cerca de sus hermanos, los habitantes de la ciudad,
Y se mezcló decididamente con [sus semejantes], los cabez[as negras],
Y [la Mujer nunc]a lo pudo encontrar!

Inanna desata, entonces, la segunda plaga: la Tempestad

185 *Y he aquí la catástrofe*
(Que) [la Mujer] provoca, [por segunda vez],
Por culpa del ultraje a su sexo–
Por culpa del ultraje a su sexo,
He aquí lo que Inanna *provoca:*
Montándose sobre las nubes [...],
Desencadena los malos vientos,
Y hace girar los ciclones:
Tras ella se alzaban los huracanes (?)
Y los tornados de polvo
191 *Mientras que a su lado, en el desierto,*
Tenían lugar, siete veces siete,
190 *[...], que lanzaban hechizos maléficos, malvados [...].*
192 *Y ella (decía): «Deseo encontrar a mi agresor,*
Donde quiera que esté»
¡Pero, donde quiera que éste estuviese, ella no lo obligaba a salir de allí!

Segunda visita de Šukaletuda a su padre

Pues el joven se había ido a casa de su padre–
195 *Šukaletuda había ido a decirle a su padre:*
«Padre, esta Mujer, de la que ya te hablé,
Ha provocado una catástrofe
Por segunda vez,
Por culpa del ultraje a su sexo.–
Por culpa del ultraje a su sexo,
Esto es lo que Inanna *ha provocado:*
Montándose sobre las [nu]bes,
Ella ha desencadenado los malos vientos,
200 *[E hizo girar los ciclones]:*
Tras ella se han alzado los huracanes (?)
Y los tornados de polvo
203 *Mientras que a su lado, en el desierto,*
Tenían lugar, siete veces siete,
202 *[...], que lanzaban hechizos maléficos, malvados [...].*
«[Deseo, repetía ella, encontrar a] mi agresor,
[Donde quiera que es]té»
205 *¡Pero a mí, a su ofensor, de donde quiera que estuviese,*
No me ha hecho salir!»

Idéntico consejo

Su padre, entonces, le respondió al joven:

¡Lo mismo![151]

Tercera plaga

Y ésta es la catástrofe (que)
La Mujer provoca, por tercera vez,
Por causa del ultraje a su sexo–
Por causa del ultraje a su sexo,
Esto es lo que Inanna *provoca:*
Ella coge [...] única,
Y corta los caminos (?) (del país),
¡Causando así [...] a los cabezas negras!
Y ella dice: «¡Deseo encontrar a [mi agresor],
[Donde quiera que él esté]!
Pero ella no hacía salir a su ofensor de donde quiera que él estuviese!

Tercera visita de Šukaletuda a su padre

Pues el joven hombre había ido a casa de su padre–
Šukaletuda había ido a decirle a su padre:
«[Padre], esta Mujer, sobre la que ya te hablé,
Ha provocado la siguiente catástrofe,
Por tercera vez,
[Por causa del ultraje a su sexo]
[Por causa del ultraje a su sexo]
Esto es lo que Inanna *ha provocado:*
Ella ha cogido [...] única,
Y ha cortado los caminos (?) (del país),
Causando, así, [...] a los cabezas negras:
«¡Deseo encontrar, repetía ella, [a mi agresor]
Donde quiera que esté!»
¡Pero a mí, a su ofensor, de donde quiera que yo estuviese,
Ella no me ha hecho salir!»

Idéntico consejo

Su padre, entonces, respondió al [joven hombre]
Y dijo a Šukaletuda:
«¡Hijo mío, permanece cerca de tus hermanos, los habitantes de la ciudad,
Mézclate decididamente con los cabezas negras, tus iguales,
Y la Mujer nunca te encontrará!»
¡Él, entonces, dócilmente marchó
Para permanecer cerca de sus hermanos, los habitantes de la ciudad,
Y se mezcló decididamente con los cabezas negras, sus iguales,

[151] «Lo mismo», «igual» o, si se quiere, *item* –en sumerio: ki.min– era una expresión utilizada por los copistas para evitar tener que copiar, nuevamente, palabra por palabra, todo un pasaje. Ver también **26 B**, VI: *38-41*.

Y la Mujer nunca lo pudo encontrar!
El sol se alza, el alba aparece,

Innana, imaginando que él se refugió en casa de *Enki,* va a reclamarlo

Y la Mujer, mirándose con detenimiento,
Vuelve a pensar en el ultraje sufrido:
«¡Pobre de mí! (decía) ¿Quién me ayudará?
¡Pobre de mí! ¿Quién me socorrerá?
¡Él, realmente, tiene que estar en casa de su padre,
En el palacio de Enki*!»*
Y toma el camino [...] hacia el Apsû de Enki, *en Éridu.*
[Llegada a allí], alza la mano hacia él[152]*:*
«¡Oh venerable Enki, *tú, que siempre me has socorrido y ayudado,*
Haz, entonces, que este hombre salga de tu Apsû,
Entrégamelo!
¡Sólo quiero llevarlo, sano y salvo,
A mi santuario de la Éanna!»
Y Enki *le respondió: «¡Está bien!»*
Añadiendo: «¡Que así sea!»
La [santa] Inanna, *entonces, se llevó consigo a Šukaletuda*
Desde el Apsû de Éridu.

Destino final que *Inanna* le asigna a Šukaletuda

¡Se atraviesa en el firmamento
Como un arco iris
[...] se acerca, [...] se acerca más [...],
Y Šu[kaletu]da se hace cada vez más pequeño!

248/287: el texto está muy deteriorado pero, al menos, se aprecian tres líneas argumentales generales: *Inanna* parece someter a Šukaletuda a un interrogatorio con el fin de llegar a saber cómo pudo haberla ultrajado. En respuesta, el joven se limita a narrar los hechos, tal como han sido relatados en el poema en más de una ocasión (*94* ss. y *142* ss.), pero sin llegar a manifestar el más mínimo arrepentimiento. Este comportamiento irrita a la diosa, que «golpea» (284) al culpable, aunque no llegamos a comprender del todo bien en qué consiste el castigo. Sin embargo, ella atenúa el rigor del castigo, prometiendo al joven que su nombre siempre será recordado en los cánticos.

Y la [santa] Inanna *dice a Šukale[tuda]:*
«¡Sí, incluso cuando haya hecho de ti [...]

[152] Se «alza la mano» ante un personaje importante para pedirle algo, para implorar; se trata, por tanto, de un gesto de súplica.

Tu nombre nunca llegará a caer en el olvido,
Pervivirá en los cánticos –y serán cánticos suaves
En los palacios de los reyes
Los cantarán los jóvenes [trovadores (?)]
Y los pas[tores] los canturrearán
Mientras baten el odre de leche!

294/305: demasiado mutilados como para llegar a apreciar o adivinar su contenido. El último verso, que cierra el poema, se debe de comprender, con toda verosimilitud, del siguiente modo:

Doxología *¡[Por...], gloria a ti,* [I]nanna*!*

24. Se trata de un poema de difícil comprensión. A pesar de que el texto presenta muy pocas lagunas, éstas se encuentran distribuidas de tal modo que nos impiden llegar a conocer muchos momentos fundamentales del relato. Además, se trata de un texto que es extrañamente farragoso, redactado en un estilo que, desde nuestro punto de vista, resulta excesivamente lacónico y gusta de proceder mediante alusiones que somos incapaces de llegar a apreciar.

Antes de presentar por su nombre propio al otro protagonista de la pieza (*92* s.), el autor se centra, en primer lugar, en presentarnos a la protagonista principal del poema, *Inanna* (*1-39* [...]) y en organizar su decorado (*48-89*). En principio, la diosa quiere, al menos durante un tiempo, abandonar su residencia *celeste* para ir a recorrer la tierra y, muy especialmente, el «país» (*1-8* y *15-30*), pero no con la vaga intención, ya sea real o un simple pretexto, de rendir justicia –pues difícilmente nos la podemos imaginar dedicada a esta actividad–, sino, simplemente, para «separar a los buenos de los malos», expresión que quizás haya que entender como diferenciando a aquellos que se relacionan con ella de los que no lo están (*6-8*). Desconocemos si *Enki* llegó a recibirla después de que hubiese llevado a cabo su proyecto (*38* s.). De cualquier modo, el autor, dejando a *Inanna* dedicada a sus obligaciones, nos coloca en presencia de *Enki* quien, con el evidente objeto de preparar la escena del drama, se nos presenta como obligado a crear el Árbol alrededor del que se organizará el escenario del poema: el Jardín. Dicho árbol, el más famoso, admirado y alabado de todo el país, la Palmera (*74-85*), es el fruto de una semilla sobrenatural, los afeites de *Enki* (*52-57 // 61-65*), y de la operación «mágica» de su siembra se encargará, siguiendo las órdenes del dios, un personaje fabuloso que nos vuelve a aparecer en muchas ocasiones en el folklore relacionado con la cosecha: el Cuervo (?; ¿o la Corneja?), que, en este caso, se comporta como un hombre (*70-73 / / 86-88*; también *73-76*) y que incluso será transformado por *Enki*, con toda verosimilitud, en el jardinero de este prototípico vergel, bajo el nombre sumerio de Šukaletuda, cuyo sentido y significado se nos escapa.

Este jardinero se encuentra con dificultades: una tempestad reduce a la nada todo su trabajo (*92-101* / / *141-148*). Pero, tras haber reflexionado y tenido en cuenta algunos datos sobrenaturales, encuentra un medio de resolver su problema: recurre a esos Poderes relacionados con el destino y con la naturaleza de las cosas (*102-107* / / *149-154*) y, contra los futuros huracanes, planta (siguiendo una técnica que todavía se usa en la actualidad) una hilera protectora de álamos[153] que, además, tendrán la ventaja complementaria de ofrecer constantemente una agradable sombra (*108-112* / / *155-159*). Llegamos así al punto crucial del relato.

Inanna, fatigada a causa de sus vagabundeos (114-117 / / *160-164*), se echa a la sombra de este agradable jardín» con el fin de descansar y dormir (*117* / / *164*). Pero desde un rincón, situado al otro lado del jardín, Šukaletuda la devora con la mirada (*118* / / *165*): ella no sólo es hermosa y deseable sino que, además, está casi desnuda, no teniendo, como taparrabos, más que los Poderes-adornos de los que era Señora y detentadora (§ 22) y con los que, como ya sabemos, le gustaba adornarse (*119* s. y comp. con **10**: *52* s.; **14**: *14* s...). Estando, por tanto, así vestida, el jardinero, aprovechándose de que dormía, la desnuda y abusa de ella (*126-128* / / *168* s.). Ella, en principio, hace recaer su venganza sobre todo el «país» (*131*; *220*), solidario de su agresor, del que ella se quiere apoderar. Entonces desencadena tres catástrofes sucesivas cuyo sentido nos resulta muy ambiguo –y que, quizás, el autor, en principio, quiso que así fuese–, pues se pueden comprender como plagas naturales, que es lo que, de entrada, evocan, o como imágenes o efectos de la guerra. En primer lugar, toda el agua dulce se ve sustituida por sangre (*130-135*); luego se desencadena una terrible tempestad constituida, al mismo tiempo, por malos vientos y por fuerzas demoníacas salidas de su lugar de habitación: el desierto (*185-191*); desconocemos en qué consistió la tercera plaga, pues, en este punto, el texto conservado está muy deteriorado (*220* s.); sólo sabemos que causó mucho daño a los habitantes y que cortó los caminos (?).

La razón para que *Inanna* liberase en tres ocasiones su furia vengativa sobre el «país» viene dada por el hecho de que la diosa ultrajada no había logrado capturar a su agresor. Šukaletuda, en cada una de estas tres ocasiones, se refugió en casa de su padre, *Enki*, –evidentemente, en Éridu (139 s. / / 194 s. / / 214 s. / / y cfr. 236 s.)–, quien le aconseja –estratagema digna de la astucia de su autor– que se pierda entre el bullicio de la muchedumbre urbana (*139* s. y *177-184* / / *194* s. y *205* / / *214* s. y *224-231*)[154]. Sin embargo, *Inanna* acaba comprendiendo que el objeto de

---

[153] Véase el capítulo «Horticultura» (p. 91 ss.) de S. N. KRAMER, *L'Histoire commence à Sumer.*

[154] Esta maniobra, perderse entre la multitud, es, dentro de los rituales de exorcismo, una recomendación muy frecuente contra el «mal», que se consideraba que persiguía y buscaba a su víctima. Ver *Mythes et rites de Babylone,* p. 50.

su búsqueda debía de estar junto al dios (*236*). Ella, entonces, va a reclamarlo (*238* s.) y *Enki* se lo entrega (*239*), bajo promesa formal de que, en vez de matarlo, sólo lo iba a llevar con ella, sano y salvo (*242*). Nada sabemos sobre el trato que éste recibe de la diosa, pues el texto ha desaparecido como consecuencia de la inoportuna laguna de los versos *245-278*. Lo poco que se conserva del mismo y según el cual «Šukaletuda se hace cada vez más pequeño» (*247*), sugeriría (si este verso no estuviese desplazado de *284*; siendo posible, también, que con él se haya podido dar a entender que *Inanna* habría llevado al cielo a Šukaletuda) que su castigo pudo consistir, precisamente, en esta transformación de su tamaño, ocurrida como consecuencia de un cambio de aspecto, y que, como veremos (§ 31), el culpable pudo, ser convertido en algún tipo de animal, volviendo de este modo al estado de animalidad del que *Enki* lo había hecho salir. No obstante, y como consuelo de su desgracia, *Inanna* le promete que su nombre se recordará a través de las canciones, disfrutando así, en cierta medida, de gloria y de inmortalidad (*289-292*).

25. El relato, visto desde este punto de vista que tiene en cuenta el modo en que se nos presenta y su texto literal, nos lleva a pensar en un cuento: un episodio, si así se desea, de los «amores de *Inanna*» (ver, posteriormente, **13**: *63* ss. y § *30* s.), relacionado con el único personaje al que su destino le había deparado que tendría éxito y que lograría poseerla por la fuerza: Šukaletuda. Este aspecto de cuento no sólo se manifiesta a través de sus personajes de fábula y de sus maravillosas peripecias sino también como consecuencia de su redacción ligera y ágil, a pesar de las múltiples repeticiones. Incluso se podría decir que su autor ha plagiado el inicio de *Inanna en el Infierno* (comp. *4* s. y *15-20* con **14**: *1* s.; el ambiguo término kur que, en este último mito, hace referencia al Infierno[155], sólo se aplica aquí a la tierra de los hombres); incluso se repiten dos versos de la *La victoria de Inanna sobre el Ebiḫ* (*114-116* / / *161-163* = **10**: *25-27*). Por otra parte, ha diseminado refranes (sobre todo durante el primer tercio; no obstante, el hecho de que hayan sido omitidos también se puede deber a un accidente debido a la tradición manuscrita), a modo de incisos (*9* s.; *13* s.; *21* s.; *40* s.; *59* s.; *90* s.; *137* s., por una parte, y, por otra, *67* s.; *70* s.; *77* s.; *86* s.), que vienen a subrayar, de forma humorística, el carácter maravilloso de la narración. La comparación de la palmera y del puerro (*68* s.), además de presentar a ambos como productos del mismo jardín, también se encuadra dentro de esta misma vertiente. El pasaje que podemos denominar «elogio de la Palmera» (*74-85*) evocaría el estilo y el contenido de los tensones. Por medio de todos estos rasgos, la historia aparece, en cierto sentido, como un producto literario de segundo orden que, como mucho, nos ofrece los detalles de la pícara aventura de Šukaletuda o la etiología del animal (?) en el que éste fue finalmente transformado. Después de todo, es posible que en ella de entrada, no haya que buscar nada más.

---

[155] Véase *Mésopotamie,* p. 330.

26. Sin embargo, la atención que el relato presta a la diosa y al papel, en cierto sentido, cósmico de ésta con respecto a la «tierra», por una parte, y, sobre todo, con relación al «país», así como la importancia de las intervenciones de *Enki* y ciertas características y episodios del mismo nos obligan a reflexionar y nos llevan a examinarlos más detalladamente: la narración, además de las travesuras de Šukaletuda, también puede presentar cierto valor explicativo universal y, por tanto, se podría considerar, efectivamente, como un mito. Este valor –el texto nos resulta muy poco claro como para llegar a hacernos una idea precisa– puede haber estado enraizado en el orden de la cultura o en el de la historia –y quizá, incluso, en ambos a la vez.

27. En el plano cultural, el mito trata, evidentemente, de los orígenes y de los progresos de la jardinería, frutícola y hortícola, actividad de importancia capital en esta región, pues, junto con la agricultura, proporcionaba el aporte alimenticio indispensable, además de los cereales. A pesar de que la laguna de *23-48* ha suprimido la unión entre la llegada de *Inanna* a la tierra y la creación de los huertos, parece claro que, de un modo u otro, la primera ha provocado la segunda, en mayor o menor medida. Llegados a este punto, la intervención de *Enki,* inventor y promotor de las técnicas, resultaba inevitable: sólo él podía calcular el medio a través del cual conseguir la Palmera y también el Puerro, plantas que, representando a todas las frutas y verduras, convierten en indispensable –y, en cierto sentido, vienen a materializar– ese espacio cerrado de tierra, dividido y trabajado por medio de procedimientos particulares (*94* s.), en especial, en lo que se refiere al regadío. Pero *Enki,* y ésta es una realidad constante, nunca lleva a cabo sus operaciones creadoras personalmente[156]: él sólo indica a los encargados de realizarlas el camino a seguir para llevar a cabo aquello que él ha concebido. En este caso, *Enki* ha elegido al Cuervo (?) como encargado para que lleve a cabo su plan; posteriormente lo sustituye por un Jardinero, que, con toda probabilidad, no es más que el cuervo al que ha convertido en hombre para que, así, pueda asumir dicho papel. Será este personaje el que encontrará el medio de hacer frente a los contratiempos que vienen a comprometer las recolecciones hortícolas y frutícolas, las tempestades, recurriendo a hileras protectoras de árboles no frutales. La puesta a punto de dicha técnica se realizó a través de una serie de reflexiones personales, que buscaban contrarrestar los poderes maléficos de los fantasmas y demonios (IV, § 20) –teniendo en cuenta las advertencias secretas de los dioses en el transcurso de la naturaleza, comenzando por los movimientos de los astros (IV, § 24)–, mediante el

[156] Comp. con **6** y **34**, donde delega sus poderes en divinidades de rango inferior (VIII, § 16; XII, § 12); 7: *23-26*, donde, como en **45**: *189* s., sólo se ocupa de concebir el «prototipo» del hombre y su contenido dejando, posteriormente, que sean otros los que lo lleven a cabo; y **22 A**, II/III: *5* s. / / **B**, III:...*62* s., donde, simplemente, se contenta con dar consejos. En otras ocasiones, en cambio, llega a intervenir personalmente: v.g. §§ 5, *supra,* y 37, 55.

recurso a los Poderes culturales (*102-112 / / 149-159*), es decir, contando con las creaciones y con las decisiones que los dioses habían tomado con respecto a este campo. Este pasaje resulta sumamente interesante, pues, en definitiva, nos viene a describir el proceso de la invención humana: aquella que, a partir de los secretos técnicos primigenios, descubiertos y comunicados por los dioses (ver VIII, §§ 13 y 22), ha permitido a los hombres progresar en sus conocimientos técnicos y desarrollar métodos más eficaces con los que hacer frente a las dificultades que surgen a diario.

Sin embargo, desde la óptica de esta época y de estas regiones, el jardín no sólo era un espacio de tierra cultivable en el que se hacían crecer las frutas y las verduras, sino que también se trataba de un lugar cerrado, aislado, regado y sombrío, de un lugar agradable y refrescante, en el que se podía pasar el tiempo de una manera mucho más placentera que en los campos tórridos o en las casas, siempre ocupadas por gente y llenas de estorbos. Los documentos relacionados con los amoríos, y en particular con esos amoríos entre dioses a los que se denomina «hierogamias», siempre tienen este lugar como escenario ideal y casi sinómino de los retozos amorosos[157]. No parece casual, por tanto, que *Enki*, en este caso, haya creado un jardín para acoger a *Inanna*, diosa del amor, y para servir de marco al acto amoroso del que esta diosa iba a ser objeto.

28. Sin embargo, no se trata de un acto amoroso libremente consentido, sino forzado y violento, socialmente peligroso, reprensible y que, por tanto, tenía que ser castigado por su víctima, en especial cuando ésta, una diosa soberana, había descendido a la tierra para hacer reinar cierto orden (*5-8*). Podemos imaginar que las tres plagas con las que la diosa asola el país tras la violación hacen referencia a hechos reales, principalmente a guerras o a cierto tipo de calamidades concretas, a las que, así, se quiere dar una explicación religiosa y mitológica. En tal caso, la narración nos presenta las guerras, o los desastres en general, de los que este poema nos ofrece un prototipo, como un castigo debido a desórdenes o desajustes sociales –tal como sucede en otros mitos «históricos» (§ 8 y XIV, § 14)–. Carecemos de medios para afirmar y, en concreto, decidir si, tal como se ha sugerido[158], la Inanna que se manifiesta en este poema (como en *La victoria de Inanna sobre el Ebiḫ*, ver supra § 12) es la *Ištar* semita, patrona del Imperio de Acad, y si sus malos tratos hacen referencia a las sangrientas guerras de sus soberanos.

Inanna y Šukaletuda nos resulta, incluso tras haber llevado a cabo este sucinto análisis, una obra muy oscura cuyo significado en parte se nos escapa. En la medida en que hace referencia a *Inanna/Ištar en el Infierno*/**14** y **18** y a la *La victoria de Inanna sobre el Ebiḫ*/ **10** (§ 23), se debe de tratar, teniendo en cuenta la antigüedad de los testimonios,

[157] S. N. Kramer, *Le Mariage sacré*, p. 21 s. y n. 33; y p. 196.

[158] Cl. Wilcke, p. 62 s. del artículo citado en IX, n. 140.

de una obra si no tardía, sí, al menos, secundaria. Este hecho quizás explique su carácter compuesto, mitad leyenda, mitad mito, y, por tanto, mucho más difícil de encerrar dentro de una fórmula que a nosotros nos resulte sencilla y clara. Un testimonio suplementario de cierta inconsistencia dentro de la tradición de que daba cuenta este poema nos la ofrece la existencia de diferentes versiones, una de las cuales, tal como vamos a ver, nos aparece atestiguada, al menos, en la *Epopeya ninivita de Gilgameš.*

13. LOS AMORES DE IŠTAR/INANNA

29. En esta epopeya, escrita en lengua acadia y compuesta, como fecha *post quem*, a fines del II milenio[159], aparece, al inicio de la tablilla VI, un pasaje que resulta obligado citar. Debido, sobre todo, a que dicho pasaje falta en la leyenda en lengua sumeria que habría inspirado en este caso al autor de la epopeya, *Gilgameš, Enkidu y el Toro Celeste*, y a que todavía no ha sido descubierto entre los fragmentos de las versiones más antiguas de las aventuras de *Gilgameš.* No se trata de un mito, sino del resumen de varios mitos y leyendas, seis en total, de los que, por otra parte, sólo conocemos dos. La acción nos es narrada por *Gilgameš* en el momento en que, en compañía de su compañero y amigo *Enkidu,* vuelve, triunfante, de su heroica expedición al Bosque de los Cedros (tablillas IV-V); *Ištar,* al verlo, se enamora de él y se le ofrece. Pero el héroe, enterado, como todo el mundo, de la inconstancia de la diosa y de sus bruscos cambios en asuntos del corazón, no sólo le da la espalda sino que, además, y como justificación de su rechazo, le echa en cara la lista íntegra de sus amoríos, que siempre acabaron mal para sus amantes. Éste, precisamente, es el motivo

---

[159] El texto más completo y continuo, en once tablillas (a las que más tarde se añadió artificialmente una decimosegunda), de la *Epopeya de Gilgameš*, documentado y conocido, en primer lugar y fundamentalmente, por los documentos de la Biblioteca de Assurbanipal en Nínive (de ahí su frecuente designación como *Edición ninivita* o *Epopeya ninivita de Gilgameš*), fue preparado muy posiblemente por un tal Sîn-leqe-unnenni a fines del II milenio. Se han descubierto alrededor de media docena de fragmentos paralelos de algunos episodios de esta obra, pero datables todos ellos en el segundo cuarto del II milenio. Nada nos autoriza, por ahora, a suponer formalmente que todos estos fragmentos hubiesen formado parte de una primera edición antigua de la *Epopeya* y, sin embargo, la existencia de esta edición cuenta con muchos indicios a su favor. Con anterioridad, sólo disponíamos de media docena de cuentos en lengua sumeria carentes de cualquier tipo de vínculo entre sí y consagrados, cada uno de ellos, a un episodio particular de la vida y las aventuras de *Gilgames.* Hasta donde llegan nuestros conocimientos, estas leyendas nunca se llegaron a reunir en una composición continua, y la primera compilación de todo este material literario dentro de una obra coherente, que sigue un plan perfectamente establecido y con inspiración artística, fue obra de hablantes de acadio. Véase *La Epopeya de Gilgamesh. El gran hombre que no quería morir* (Akal, 1998).

que concede a esta obra un valor como mito, pues describe el carácter y el comportamiento de una divinidad de primer orden.

VI: 42 *«¡A ninguno de tus amantes lo has amado para siempre!*
¡Ninguno de tus favoritos ha escapado a tus súplicas!
¡Ven, para que yo te recite
Las triste suerte de tus amores!...

Verso con lagunas e intraducible

46 –*¡A* Tammuz, *tu amante de juventud,*
Le asignaste un lamento fúnebre anual!
Tú amaste al polícromo Rabilargo:
Y luego, de repente, lo golpeaste[160]
Y le cortaste las alas,
Y helo aquí, refugiado en el bosque
Y piando: "¡Mis alas!".
–Amaste al León de incomparable vigor:
¡Y luego, de repente, no paraste de tenderle
Emboscada tras emboscada!
–Amaste al caballo, apasionado del combate:
¡Y luego, de repente, le asignaste
La fusta con picos y tiras de cuero;
Lo condenaste a interminables carreras
Y a no beber agua más que después de haberla manchado!
¡Incluso llegaste a enlutar, por él, a su madre Silili!
–Amaste al Pastor, al pastor principal,
Quien, amablemente, te preparaba tortas a la brasa
Y a diario te sacrificaba sus cabritas:
¡Y luego, de repente, lo golpeaste y lo transformaste en Lobo,
Para que fuese perseguido por sus propios sirvientes
Y sus perros le despedazasen los cuartos traseros!
–Amaste a Išullânu, el jardinero de tu padre,
Que no paraba de ofrecerte cestos de dátiles
Y todo los días te conseguía un abundante menú
Tú posaste tus ojos en él
Y llegaste a provocarlo:
*"Disfutemos (*akâlu*) de tu vigor, oh Išullânu mío,*
*Acerca tu 'mano' y tócame (*lapatû*) la vulva!"*
Pero Išullânu te decía:

[160] Merece la pena descatacar que también en este caso (*49, 61 y 76*) Ištar «golpea» a sus víctimas, tal como veíamos que hacía en el mito precedente (**12**: *284*).

"¿Qué es lo que me pides?
*¡Mi madre ya ha cocinado y yo ya he comido (*akâlu*)!*
*¡Tú, como alimentos (*akalu*), sólo me ofreces pan (*aklu*)*
Maldiciones y oprobios!
Para hacer frente al frío yo sólo podía
*Cubrirme con juncos (*elpetu*)!"*
¡Y cuando tú lo oíste hablar así
Lo golpeaste y lo transformaste en Sapo (?),
Concediéndole una morada en su jardín,
Donde [...] no sube ni baja!
–Así pues, si tú me amas, también a mí
Me acabarás tratando como a ellos!»

30. En este pasaje se encuentran esquematizadas y organizadas, de la más breve a la más detallada, seis historias diferentes. La primera de ellas, la de los amores de *Ištar/Inanna* con *Tammuz/Dumuzi*[161], es la más conocida y más adelante veremos lo bien documentada que está (**14-18**). En la última de ellas podemos reconocer, con facilidad, otra versión, distinta, de *Inanna y Šukaletuda*. Desconocemos las restantes cuatro historias y todavía no hemos encontrado ni el menor fragmento ni tan siquiera el más mínimo indicio de cualquier desarrollo literario, en caso de que ellas hubiesen dado lugar a alguno, ni tampoco la más mínima alusión, ya lejana o indirecta, siendo posible que, después de todo, al autor del *Gilgameš* haya ido a buscarlas a la tradición oral, pues su carácter folclórico resulta evidente.

En tres de ellas los amantes de *Ištar* son animales, evidentemente prototipos: el «Rabilargo polícromo» (*48-50*) es, posiblemente, el pájaro que se esconde bajo el nombre acadio de *allallu* (al que, curiosamente, responde el término sumerio sipa.tur, «pastorcillo», como si en torno a la diosa, se quisiera multiplicar a los pastores), el León (*51* s.) y el Caballo (*53-57*). Se trata de tres historias de carácter etiológico, compuestas para dar cuenta, a través de estos primeros representantes de dicha especie y de la malvada intervención de *Ištar*, de la triste situación en que actualmente se encuentran todos sus descendientes. El Rabilargo debía de tener muy poca capacidad para volar y con su lastimero grito (que resulta mucho más expresivo en acadio:¡*kappi*!) parecía que lloraba por el quebranto de sus alas. El León era objeto de batidas y caza generalizadas y sin piedad. Por lo que respecta a la suerte del Caballo, animal que, en este país, se dedicaba sobre todo a la guerra, ésta no debía de ser envidiable: era cruelmente fustigado, se

[161] El personaje de *Dumuzi* (en sumerio «Niño fiel», «auténtico»), convertido en acadio en *Tammuz,* plantea múltiples problemas tanto en lo que respecta a su personalidad como con relación a su historia. A este respecto ver S. N. KRAMER, *Le Mariage sacré,* p. 76, y *passim* en la presente obra.

le sometía a largas y extenuantes carreras; en un país en el que no beber agua clara y «fresca» suponía una desgracia, se consideraba que el caballo sólo podía beber agua «turbia», pues para beber tenía que entrar en la charca que le servía de abrevadero, revolviendo, así, el barro con sus cascos. Por último, se creía –al menos con respecto a uno de los representantes más famosos de dicha especie animal– que su muerte prematura, sin duda violenta (¿durante un combate?), había sumido en el luto y en el dolor a su madre, Silili, sobre la que no se sabe nada más.

En los otros dos resúmenes también resuena el folclore: en esta ocasión, *Ištar*, resentida, metamorfosea en animales a hombres, que, en este caso, no son prototipos. En primer lugar, el Pastor (término que nos lleva a pensar en una variante de los amores de la diosa con *Tammuz/Dumuzi,* que también era un pastor; a este respecto ver más adelante dentro del presente capítulo), al que precisamente transforma en Lobo (*58-63*), el enemigo de los rebaños y, como tal, perseguido por los pastores y por sus perros –de un modo, en cierto sentido, similar a lo que, dentro de la tradición griega, le ocurre al cazador Acteón, que, convertido en su propia pieza, en un ciervo, es despedazado por sus perros de caza.

31. La historia más detallada es la del Jardinero, que ocupa quince líneas (*64-79*), llegando a constituir así un auténtico cuento breve. Muchas de sus características la relacionan con *Inanna y Šukaletuda.* No sólo porque tanto éste último como el héroe del relato que aquí nos ocupa ejercen la misma profesión, ocupándose, especialmente, de las palmeras, sino también porque sabemos, gracias a un antiguo «diccionario» sumerio-acadio, que se consideraba que *Šullânu,* variante clara de *Išullânu,* era el equivalente acadio de Šukaletuda. Por otra parte, el armazón de los dos relatos es el mismo: Išullânu es castigado por *Ištar* por un asunto amoroso (y, en concreto, de amor físico) y, en este caso, comprendemos en qué consistió dicho castigo: la diosa lo transforma en un pequeño animal de jardín cuyo nombre (*dallâlu*) no nos dice gran cosa, mientras que *šullânu,* mucho más elocuente (significa «verrugoso»), nos lleva a pensar que se trata de un sapo (?); estos datos, por otra parte, nos pueden ayudar a aclarar la parte oscura del relato de *Inanna y Šukaletuda* (§ 25). La diferencia entre ambos relatos radica en que, en este caso, la situación es inversa; no estamos ante una violación de la diosa por parte del Jardinero, sino, por así decirlo, de un intento de violación del Jardinero por parte de la diosa: *Ištar* castiga a Išullânu porque éste se negó a acostarse con ella. En el diálogo formado por las proposiciones que aquélla le hace también se traslucen una serie de rasgos que recuerdan, remotamente, el tono particular del mito sumerio ya visto y, en especial, los «juegos de palabras» (por este motivo la traducción de las líneas *68* s. y *72-74* se acompaña de la transcripción de los términos acadios equívocos). No comprendiendo, o mejor, no queriendo comprender, por causa de su can-

dor, de su honestidad y de su prudencia, lo que *Ištar* le dice que espera de él, Isullânu juega con los diferentes significados del mismo término. Ella le propone «gozar», lo que en acadio se expresa con el verbo *akâlu* que significa «comer», él, entonces, rechaza la «comida» que ella le ofrece, asegurándole que ya comió en su casa: *67* → *72* s. También se juega con sus asonancias: ella le ofrece su sexo para que lo «toque» –en acadio, *lapâtu*–, claro eufemismo, y él le responde recurriendo al término *elpetu,* de idéntica armazón fonética, y que significa «junco», para contestar que si él muestra deferencia hacia los deseos de su provocadora no sólo será objeto de humillaciones y reproches, sino que, además, será rechazado por todos (comp. con VII, § 5) y que, para defenderse del frío, sólo le quedarán los «juncos», totalmente ineficaces, de una miserable cabaña situada fuera de la ciudad: *69* → *74*. Temiendo, quizás, ser despedido por el «padre» de *Ištar* (que, tanto aquí como en el mito sumerio, debe estar haciendo referencia a *Enki* y no a *Anu,* quien también porta este título), Isullânu defiende, por tanto, si no la moral, sí, al menos, el orden social, mientras que, en *Inanna y Šukaletuda,* dicho orden social era defendido por la diosa. Se trata, por tanto, de la misma historia pero en dos versiones opuestas y, por así decirlo, simétricas, lo cual, sin embargo, no altera el sentido fundamental de la misma. Éste es otro aspecto que también nos vuelve a recordar al folclore, donde este tipo de paralelismos esenciales aparecen, con frecuencia, acompañados por divergencias más o menos superficiales. Si bien, también es posible que haya circulado algún tipo de pieza literaria que pudo haber sido resumida para esta ocasión y que, a su manera, narraba el mismo mito de los amores de la diosa y de sus relaciones con el Jardinero –y los jardines.

32. Estas seis historias, mitológicas al menos en tanto que nos dan cuenta de la conducta y de las acciones de una divinidad de primer orden, tratan, por tanto, de los inciertos y peligrosos amores de *Ištar/Inanna*. Nos la presentan como una diosa fácil, muy dada a las aventuras, lasciva y dotada de eso que nosotros, familiarmente, denominaríamos como «un temperamento endiablado», pero, al mismo tiempo, versatil y que, en suma, se presenta como un perfecto ejemplo de «zorra», tal como diríamos hoy día, haciendo uso de ese mismo tono. De este modo, todos ellos subrayan y aclaran el carácter fundamental de este personaje: se trata de la diosa y de la patrona del amor libre y, precisamente por este motivo, nunca se une a nadie, pues su «destino», su vocación y su naturaleza no son ni la fidelidad, ni el matrimonio ni la maternidad[162], sino sólo el placer y el amor. Esta misma caracterización es la que, de una manera mucho más detallada, nos vamos a encontrar a continuación en la extensa y ejemplar narración, que cuenta con numerosas variantes, de sus amores con *Tammuz/Dumuzi,* quizás el retrato primitivo y más antiguo de dicha

[162] Ver, en concreto, la p. 179 del artículo citado en IV, n. 28.

diosa y de la reputación de la misma del que se hizo eco el autor de *Gilgameš*.

Los amores de Inanna/Ištar con Dumuzi/Tammuz
14-19

33. La historia condensada en dos versos en el *Gilgameš* VI: *46* (ver, en el presente capítulo, § 31) excitó la inspiración de los mitógrafos y poetas de Mesopotamia, constituyendo, así, un extenso e importante capítulo dentro de la mitología de esta región. Los poetas y mitógrafos la desarrollaron en sucesivos episodios y de cada uno de ellos han llegado a componer, en ocasiones con múltiples versiones y variantes, cuatro o cinco relatos en sumerio, más o menos líricos, que han llegado hasta nosotros. Del primero de estos relatos también conocemos una versión en acadio suficientemente original como para que merezca ser tratada por separado (**18**).

14. EL DESCENSO DE INANNA AL INFIERNO

34. Este es el primero de dichos poemas y también el más famoso y el mas destacado. A diferencia de la versión acadia, anteriormente mencionada, y conocida desde hace más de un siglo (§ 53), hubo que esperar a 1937 para llegar a saber que también existía una narración de este mito en sumerio, dada a conocer en esa fecha por S. N. KRAMER a través de un artículo que hizo época: «Inanna's Descent to the Nether World» (*Revue d'Assyriologie* XXXIV, p. 93 ss.). Desde entonces, este mismo autor ha venido enriqueciendo, sin interrupción y hasta época muy reciente (todavía en 1980, en el volumen 124/1 de los *Proceedings of the American Philosophical Society*, p. 299 ss.) nuestro conocimiento de dicho poema con nuevos textos y fragmentos. Actualmente su texto ya ha sido restablecido prácticamente en toda su integridad y consta, aproximadamente, de 400 líneas[163], con la única excepción de una veintena de líneas de su parte final. A este texto hay que añadir algunos fragmentos de versiones sumerias ligeramente modificadas. Un destacado estudio de W. R. SLADEK, presentado en 1974 como tesis en la Univerdidad John Hopkins de Baltimore bajo el título de *Inanna's Descent to the Nether World*, cuya actualización y publicación seguimos esperando, ofrecía el balance hasta esa fecha de la ejemplar labor realizada, sobre todo por S. N. Kramer, para llegar a obtener tan brillantes resultados. Para ello fue preciso encontrar y situar en su lugar correspondiente cada uno de los fragmentos de, aproximadamente, treinta manuscritos diferentes, datados

[163] El recuento realizado por S. N. KRAMER arroja un total de 394 líneas; otros cómputos llegan hasta las 412. Esta diferencia es el resultado de la distinta distribución y división de los versos que ofrecen los diferentes manuscritos.

todos ellos en la primera mitad del II milenio y descubiertos principalmente en Nippur y en Ur. Resulta preciso señalar que la traducción que aquí ofrecemos –basada en la última revisión realizada por S. N. KRAMER de todo el conjunto de la obra– no tiene en cuenta las variantes menores que presentan los diferentes manuscritos.

Inanna quiere marchar al Infierno

Un día, desde lo alto del cielo, ella quiso marchar al Infierno–
Desde lo alto del cielo, la diosa quiso [marchar] al Infierno–
Desde lo alto del cielo, Inanna quiso [marchar al Infierno].
¡La Dama abandona el cielo y la tierra
    Para descender al mundo Inferior,
Inanna *abandona el cielo y la tierra*
    Para descender al mundo Inferior!
¡Ella abandona sus prerrogativas
    Para descender al mundo Inferior!
Para descender al mundo Inferior
    Ella abandona la Éana de Uruk.
Para descender al mundo Inferior,
    Ella abandona el Émuškalama de Badtibira.
Para descender al mundo Inferior,
    Ella abandona el Giguna de Zabalam.
Para descender al mundo Inferior,
    Ella deja la Éšarra de Adab.
Para descender al mundo Inferior,
    Ella deja el Baradurgara de Nippur.
Para descender al mundo Inferior,
    Ella deja el Ḫursagkalama de Kiš.
Para descender al mundo Inferior,
    Ella deja el Éulmaš de Acad.

Preparativos

¡Ella se equipa con los Siete Poderes,
Tras haberlos reunido y tenerlos en sus manos,
Y después de haberlos cogido todos, al completo, para partir!
Ella, entonces, se cubre la cabeza con el Turbante, la Corona de la estepa;
Se fija en la frente los Rizos de las sienes;
Empuña el Módulo de lapislázuli;
Cuelga del cuello el Collar de lapislázuli;
Dispone, con elegancia, sobre su garganta las Perlas engarzadas;
Coloca en sus muñecas los Brazaletes de oro;
Estira sobre su pecho el Sostén «¡Ven, Hombre, ven!»;
Emboza su cuerpo con el pala, el Manto real,

Y maquilla sus ojos con el Afeite «¡Que viene! ¡que viene!».

La partida y los consejos a su asistente en caso de desgracia

Inanna, *entonces, se puso en camino hacia el mundo Inferior,*
Y junto a ella caminaba Ninšubur[164], *su asistente.*
La santa Inanna *dijo entonces a* Ninšubur:
«¡Ven aquí, mi fiel asistente de la Éanna,
Mi asistente de hábiles palabras,
Mi mensajera de eficaces discursos:
¡Como ves, parto para el mundo Inferior!
Cuando haya llegado allí,
¡Entona en mi favor un lamento de catástrofe:
Toca el tambor en el lugar de la Asamblea,
Visita, una por una, las [residencias] de los dioses,
Lacérate [los ojos], lacérate la boca,
Lacérate la provocativa(?) grupa (?),
Y vístete, como una mendiga, sólo con un paño de tela!
Después, [preséntate] en persona en el Ékur, el Templo de Enlil:
Una vez dentro del [É]kur, el templo de Enlil,
Derrama tus lágrimas ante Enlil *y dile:*
«¡Oh [venerable] Enlil, *no dejes que maten a tu hija*
En el mundo Inferior!
¡No dejes que tu precioso metal sea mezclado
Con la tierra del mundo Inferior!
¡No dejes que sea desbastado, como si fuese un bloque de piedra de cantera,
Tu brillante lapislázuli!
¡No dejes que tu Boj sea tallado
Como si fuese madera de carpintería!
¡No dejes que la joven Inanna
Permanezca muerta en el mundo Inferior!»
Si Enlil *te niega su ayuda, vete a Ur.*
Allí, una vez dentro del templo «Zócalo del país»,
El Ékiš[nu]gal de Nanna,
Derrama tus lágrimas ante Nanna *y dile:*
«¡[Ven]erable Nanna, *no dejes que maten a tu hija*
En el mundo Inferior!
¡No dejes que tu [precioso metal] sea mezclado
Con la tierra del mundo Inferior!
¡No dejes que sea desbastado, como si fuese un bloque de piedra de cantera,

---

[164] En este caso, *Ninšubur* es de sexo femenino, como en **11**: II/I: *29* y / /, etc.; ver IX, n. 129.

Tu brillante [lapislázuli]!
¡No dejes que [tu Boj] sea tallado
Como si fuese madera de carpintería!
¡No dejes que la jov[en] Inanna
Permanezca muerta en el mundo Inferior!»
Si Nanna *te niega su ayuda, vete a Éridu.*
Allí, una vez dentro del templo de Enki,
Derrama tus lágrimas [ante] Enki *y dile:*
«¡Oh venerable Enki, *no dejes que [maten] a tu hija*
En el mundo Inferior!
¡No dejes que tu precioso metal sea [mezcl]ado
Con la tierra del mundo Inferior!
¡No dejes que sea desba[stado], como si fuese un bloque de piedra cantera,
Tu brillante lapislázuli!
¡No dejes que tu Boj sea tallado
Como si fuese madera de carpintería!
¡No dejes que la jov[en] Inanna
Permanezca muerta en el mundo Inferior!»
El venerable Enki, *de amplia inteligencia,*
Él, que conoce el alimento de la vida y la bebida de la vida,
En verdad me concederá la vida!»
E Inanna *partió al mundo Inferior,*
[Recomen]dándole a Ninšubur, *su asistente:*
«¡Marcha, entonces, oh Ninšubur,
Y no olvides lo que te ordené!»

Inanna llega al Infierno

Inanna, *habiendo llegado al palacio de Ganzer*[165],
Golpea con puño amenazante la puerta del mundo Inferior
E interpela al palacio del mundo Inferior con voz agresiva:
*«¡*Pêtû, *abre el palacio! ¡Abre el palacio!*
¡Que yo, en persona, quiero entrar en él!»
Y Pêtû, *el portero jefe del mundo Inferior,*
Responde a la santa Inanna:
«¿Y bien, tú quién eres?
–¡Soy la reina del Cielo,
Del lugar en el que se alza el sol!
–Si eres la reina del Cielo,
Del lugar en el que se alza el sol
¿A qué has venido a este País sin retorno?

[165] Acerca de Ganzer, la denominación del Infierno y quizá más en concreto, como ocurre en este caso, el nombre de su palacio central, ver *Mésopotamie,* p. 330.

¿Por qué te ha impulsado tu corazón a (recorrer) el camino que nadie desanda?
Y la santa Inanna, *entonces, le replica:*
«¡Por causa de Éreškigal, *mi hermana mayor,*
Cuyo esposo, el señor Gugalanna, *ha muerto,*
(Para) asistir a los funerales
Y tomar parte en las libaciones rituales! ¡Éste es el verdadero motivo!
Pero Pêtû, *el portero jefe del mundo Inferior,*
Respondió a la santa Inanna:
«¡Espera aquí, Inanna*!, ¡Voy a hablar con mi soberana!*
¡Voy a hablar con Éreškigal, *mi soberana*!»

Ella es anunciada a *Éreškigal*: reacción de esta última

Pêtû, *portero jefe del mundo Inferior,*
Va, entonces, junto a Éreškigal, *su soberana y le dice:*
«Señora, hay aquí una joven mujer
Alta como el cielo, [fértil (?) como la tierra]:
Ella ha golpeado con puño amenazador
La puerta del mundo Inferior
E interpelado al palacio del mundo Inferior,
Con voz agresiva.
[Procede (?)] de (?) la Éanna [...?].
[¡Está equipada (?)] con los Siete Poderes,
Tras haberlos [reunido y tenerlos en sus manos],
Y después de haberlos cogido <todos>,
<al completo>, [para partir].
[Ella se cubrió] la cabeza con el Turbante, la Corona de la estepa;
[Se fijó en la frente] los Rizos de las sienes;
[Empuñó] el Mó[dulo] de [la]pislázuli;
Colgó del cuello el Collar de lapislázuli;
[Dispuso, con elegancia,] sobre su garganta las Perlas engarzadas;
[Colocó] en sus muñecas los Brazaletes de oro;
Estiró sobre su <pecho> el Sostén "¡Ven, Hombre, ven!";
[Maquilló] sus ojos con el Afeite "¡Que viene! ¡que viene!"
Y [embozó su cuerpo] con el pala, el Manto real!».
Entonces, Éreškigal, *muy preocupada, golpea sus muslos con rabia,*
Y se muerde los labios de despecho.
Ella le dice a Pêtû, *el portero jefe:*
«¡Ve, Pêtû, *mi portero jefe del mundo Inferior,*
Y no olvides lo que te ordeno!
¡Descorre el cerrojo de las Siete Puertas del mundo Inferior:
Abre, una tras otra,

Las puertas del palacio de Ganzer
Y, cuando ella haya entrado aquí,
Que se traiga ante mí su cuerpo desnudo(?),
despojado de todas sus vestimentas!».
Pêtû, *portero jefe del mundo Inferior,*
Obedeciendo las órdenes de su soberana,
[Descorre] el cerrojo de las Siete Puertas del mundo Inferior,
Y abre, una tras otra,
Las puertas del Palacio de Ganzer,
Diciendo a la santa Inanna*:*

Inanna es introducida en el Infierno, pero es despojada y «asesinada»

«*¡Bien,* Inanna, *entra!*».
Y cuando ella cruzó la <Primera> Puerta,
Su cabeza fue despojada del Turban, Corona de la estepa.
«*¿Qué significa esto? (dice ella)*
–Silencio, Inanna, *(se le respondió):*
¡Los Poderes del mundo Inferior no admiten reproches!
¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!»
Cuando ella cruzó la Segunda Puerta,
Se la despojó del Módulo de lapislázuli.
«*¿Qué significa esto? (dice ella)*
–Silencio, Inanna, *(se le respondió):*
¡Los Poderes del mundo Inferior no admiten reproches!
¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!»
Cuando ella cruzó la Tercera Puerta,
Se la despojó del Collar de lapislázuli.
«*¿Qué significa esto? (dice ella)*
–Silencio, Inanna, *(se le respondió):*
¡Los Poderes del mundo Inferior no admiten reproches!
¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!»
Cuando ella cruzó la Cuarta Puerta,
Su garganta fue despojada de las Perlas engarzadas.
«*¿Qué significa esto? (dice ella)*
–Silencio, Inanna, *(se le respondió):*
¡Los Poderes del mundo Inferior no admiten reproches!
¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!»
Cuando ella cruzó la Quinta Puerta,
Sus muñecas fueron despojadas de los Brazaletes de oro.
«*¿Qué significa esto? (dice ella)*
–Silencio, Inanna, *(se le respondió):*

¡Los Poderes del mundo Inferior no admiten reproches!
¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!»
Cuando ella cruzó la Sexta Puerta,
Se despojó su pecho del Sostén «¡Ven, hombre, ven!».
«¿Qué significa esto? (dice ella)
–Silencio, Inanna, *(se le respondió):*
¡Los Poderes del mundo Inferior no admiten reproches!
¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!»
Cuando ella cruzó la Séptima Puerta,
Su cuerpo fue despojado de [la pala], el Manto real.
«¿Qué significa esto? (dice ella)
–Silencio, Inanna, *(se le respondió):*
¡Los Poderes del mundo Inferior no admiten reproches!
¡No protestes contra los ritos del mundo Inferior!»
Así, su cuerpo desnudo (?), desprovisto de sus vestimentas,
Fue llevado ante Éreškigal.
La santa Éreškigal *ocupó entonces su trono,*
Y los Anunna, *los Siete Magistrados,*
Dieron ante ella su veredicto:
Ella posa su mirada sobre Inanna: *¡una <mirada> mortífera!*
Dicta sentencia en contra de ella: ¡una sentencia furibunda!
Lanza un grito contra ella:¡un grito de maldición!
¡La Mujer, así maltratada, fue convertida en cadáver,
Y el cadáver fue colgado de un clavo!

Ninšubur lleva a cabo las visitas de salvación que *Inanna* le había ordenado

Pasados tres días y tres noches,
Ninšubur, *la asistente de* Inanna,
Su asistente de hábiles palabras,
Su mensajera de eficaces discursos,
Entona, en su favor, un lamento de catástrofe;
Tocó el tambor en el lugar de Asamblea;
Visita, una por una, las residencias de los dioses,
Lacerándose los ojos, lacerándose la boca,
Lacerándose la provocativa (?) grupa (?),
Y vestida, como una mendiga, sólo con un paño de tela
Se presenta, en persona, en el [Ékur], el templo de <En>lil
Una vez dentro del [Ékur], el templo de Enlil,
Derramó sus lágrimas ante Enlil *(y le dijo):*
«¡[Oh venerable Enlil*], no dejes que maten a tu hija*

En el mundo Inferior!
¡No dejes que tu [precioso] metal [sea mezclado
Con la tierra del mundo Inferior]!
¡No dejes que sea desbastado, como si fuese un bloque de piedra de cantera,
Tu brillante [Lapislázuli]!
¡No dejes que tu [Boj] sea tallado
Como si fuese madera de carpintería!
¡No dejes que la [joven] Inanna
Permanezca muerta en el mundo Inferior!»
Pero el venerable Enlil, *irritado, respondió a* Ninšubur:
«*¡[Mi hija], tras haber querido el Cielo, deseó el Infierno!—*
*¡[*Inanna*], tras haber querido el Cielo, deseó el Infierno!*
¡Pero los Poderes del mundo Inferior [...], Y cualquiera [...]!»
Habiéndose negado, entonces, el venerable Enlil *a prestar su ayuda a* Ninšubur,
Ésta marcho hacia Ur.
Allí, una vez dentro del templo «Zócalo del país»,
*El Ékišnugal de [*Nanna*],*
Derramó sus lágrimas ante Nanna *(y le dijo:)*
«*¡[Ven]erable* Nanna, *no dejes que maten a tu hija*
En el mundo Inferior!
¡No dejes que tu precioso metal se mezcle
Con la tierra del mundo Inferior!
¡No dejes que, como si fuese un bloque de cantera, se desbaste
Tu brillante Lapislázuli!
¡No dejes que tu Boj [se talle]
Como si fuese madera de carpintería!
¡No dejes que la joven Inanna
Permanezca muerta en el mundo Inferior!»
Pero la venerable Nanna, *irritada, respon[dió a* Ninšubur*]:*
«*¡Mi hija, tras haber querido el Cielo, deseó [el Infierno]!—*
Inanna, *tras haber querido el Cielo, deseó [el Infierno]!*
¡Pero los Poderes del mundo Inferior [...],
Y cualquiera [...]!»
[Habiéndose negado], entonces, la venerable
Nanna *[a prestar su ayuda a* Ninšubur*],*
Ésta marchó [hacia Éridu].
Allí, una vez dentro del templo de Enki,

Derramó sus lágrimas ante Enki *(y le dijo):*
«¡Oh venerable <Enki>, *no dejes que maten a tu hija*
En el mundo Inferior!
¡No dejes que tu precioso metal sea [mezclado]
Con la tierra del mundo Inferior!
¡No dejes que sea [desbas]tado, como si fuese un bloque de piedra de cantera,
Tu brillante Lapislázuli!
¡No dejes que tu Boj sea tallado
Como si fuese madera de carpintería!
¡No dejes que la joven Inanna
Permanezca muerta en el mundo Inferior!»
Y Enki, *el venerable, respondió a* Ninšubur:
«¿Pero qué es, entonces, lo que ha hecho mi hija? ¡Me preocupa!–
[¿Qué ha] hecho, entonces, Inanna*? ¡Me preocupa!–*
¿Qué ha hecho la reina de todas las regiones? ¡Me preocupa!–
¿Qué ha hecho la Hieródula de An*? ¡Me preocupa!»*

Enki se propone salvar a *Inanna*

Sacando, entonces, una poca tierra de (debajo de) sus uñas,
Él moldea un kurgara;
Y sacando, de nuevo, otra poca tierra de (debajo de) sus uñas,
Él moldea un kalatur.
¡Al kurgara le da el alimento de vida,
Al kalatur la bebida de vida!
Después Enki, *el [venerable], dice al kalatur y al kurgara:*
«¡Bien, dirigid vuestros pasos hacia el mundo Inferior:
Revolotead como moscas alrededor de sus puertas,
Arremolinaos como corrientes de aire
Alrededor del pivote de su puerta!
¡Dentro encontraréis a la madre genitora,
Que por culpa de sus hijos,
Éreškigal, *yace enferma en el lecho,*
Desnuda y echada sobre sus espaldas,
El corazón tan contraído (?) como una escudilla (?),
Su [...] colocado cerca de ella como un [...] de cobre,
Su cabellera recogida sobre su cabeza como un puerro!
Cuando ella diga: «¡Ay, mis entrañas!»
[Decidle]: «¡Oh nuestra doliente soberana,
Ay, tus entrañas!»
Cuando ella diga: «¡Ay, mis miembros!»
Decidle: «¡Oh nuestra doliente soberana,

Ay, tus miembros!»
Ella, entonces, os dirá: «Quienquiera que vosotros seáis,
Puesto que habéis expresado el dolor (que pasa)
De mis entrañas a vuestras entrañas,
De mis miembros a <vuestros> miembros,
¡(Si sois seres) divinos os dirigiré una salutación favorable,
¡(Si sois) humanos os concederé un destino favorable!»
Hacedla, entonces, jurar
Por el Cielo y por la Tierra,
Y [...]
Cuando se os ofrezca agua del río, ¡rechazadla!
Cuando se os ofrezca grano de los campos, ¡rechazadlo!
«¡Ofrécenos mejor (decidle)
El cadáver (que está) colgado de un clavo!»
Uno de vosotros le derramará por encima el alimento de vida,
El otro la bebida de vida,
¡E Inanna *volverá a la vida!»*
Obedeciendo las órdenes de Enki, *kalatur y kurgara*
Revolotearon como moscas
Alrededor de las puertas del Infierno,
Y se arremolinaron como corrientes de aire
Alrededor del pivote <de su puerta>.
Dentro encontraron a la [madre genitora],
Que por culpa de sus hijos,
[Éreški]gal, *yacía enferma en el lecho,*
Desnuda y echada sobre sus [espaldas],
El corazón tan contraído (?) como una escudilla (?),
Su [...] colocado cerca de ella como un [...] de cobre,
Su cabellera recogida sobre su cabeza como un puerro!
Cuando ella decía: «¡[Ay], mis [entra]ñas!»,
Ellos le decían: «¡Oh nuestra [doliente] soberana,
Ay, tus entrañas!»
Y cuando ella decía: «¡Ay, mis miembros!»
Ellos le decían: «¡Oh nuestra doliente soberana,
Ay, tus miembros!»
De tal modo que ella les declara:
«Quienquiera que vosotros seáis,
Puesto que expresáis el dolor (que pasa)
[De mis entrañas] a vuestras entrañas,
Y de mis miembros a vuestros miembros,

¡(Si sois seres) divinos, os dirigiré una salutación favorable!
¡(Si sois) humanos, os concederé un destino favorable!»
Ellos, entonces, la hicieron [jurar
Por el Cielo y por la Tierra],
Y [...]
Cuando se les ofrece agua del río, ¡la rechazan!
Cuando se les ofrece grano de los campos, ¡lo rechazan!
«¡Ofrécenos, mejor, (dijeron)
El cadáver (que está) colgado de un clavo!»
Entonces la santa Éreškigal *respondió*
[Al kalatur y al kurgara]:
«¡Pero ése es el cadáver de vuestra soberana!»
«¡Aunque sea el de nuestra soberana,
Entréganoslo!», dijeron ellos.
Después, uno de ellos derramó sobre él el alimento de vida
Y el otro la bebida de vida,
¡E Inanna *volvió a la vida!*

Las condiciones para la liberación de *Inanna*

Pero entonces, cuando ella se preparaba
Para subir desde el mundo Inferior,
Los Anunna *la detuvieron (y le dijeron):*
«Hasta ahora nadie que haya bajado al mundo Inferior
Ha logrado salir libre de él
¡Así pues, si Inanna *quiere salir del mundo Inferior,*
Tendrá que dejar un sustituto!»

Y su regreso

¡Mientras Inanna *ascendía desde el mundo Inferior,*
Pequeños demonios, similares a cañas sukur,
Junto con fuertes demonios, similares a cañas dubban,
Le daban escolta.
El que abría el camino no era un capitán,
Pero llevaba un bastón;
Los que lo acompañaban, aunque no eran infantes,
Llevaban armas en su cintura!
284 s. *¡Pese a que estos escoltas, estos escoltas de* Inanna,
Rechazaban las ofrendas de comida y bebida,
No comían la harina derramada como sacrificio,
Ni bebían el agua vertida como libación:
Eran capaces de arrancar a la esposa de los brazos de su esposo,
Y al bebé del pecho de su nodriza!

Primer encuentro sobre la tierra

*¡*Inanna *salió, entonces, del mundo Inferior!*
Y nada más salir de allí,
Ninšubur, *su asistente, se arroja a sus pies,*

Ataviada con una vestimenta miserable
Y postrada sobre el polvo.
Los demonios dijeron a Inanna:
«*¡Vuelve a tu casa,* Inanna:
Nos llevaremos a ésta con nosotros!»
Pero la santa Inanna *les respondió:*
«*¡No, ella es mi asistente de hábiles palabras,*
Mi mensajera de eficaces discursos,
La que nunca ha faltado a mis órdenes
Y nunca [ha desdeñado] mis [manda]tos!
Ella ha entonado, en mi favor, un lamento de catástrofe,
Ha tocado el tambor en el lugar de la Asamblea
Y visitado, una a una, las residencias de los dioses,
Lacerándose los ojos, lacerándose la boca,
Lacerándose la provocativa (?) grupa (?)
Y vestida como una mendiga, vestida sólo con un paño de tela,
Fue al Ékur, al templo de Enlil,
A Ur, al templo de Nanna,
A Éridu, al templo de Enki,
Y me ha salvado la vida»

Segundo encuentro

«*¡Bien (dijeron los demonios), proseguiremos*
Y te acompañaremos al Sigkuršagga de Umma!»
Llegados a Um[ma], Šara, *que había salido del Sigkuršagga ,*
Se arroja a los pies de Inanna,
Ataviada con una vestimenta miserable
Y postrada sobre el polvo.
Y los demonios dijeron a Inanna:
«*¡Vuelve a tu casa,* Inanna:
Nos llevaremos a ésta con nosotros!»
Pero la santa Inanna *les respondió:*
«*¡No, ella es* Šara, *mi trovadora,*
Mi manicura y mi peluquera!
¡No os la entregaré a ningun precio!

Tercer encuentro

«*¡Bien (dijeron los demonios), proseguiremos*
Y te acompañaremos a la Émuškalama de Badtibira!»
Llegados a Badtibira, Lulal, *que había salido de la Émuškalama,*
Se arroja a los pies de Inanna,
Ataviado con una vestimenta miserable
Y postrado sobre el polvo.
Y los demonios dijeron a Inanna:
«*¡Vuelve a tu casa,* Inanna:

Nos llevaremos a éste con nosotros!»
Pero la santa Inanna *les respondió:*
«¡No, él es Lulal, *mi capitán, el que está a mi lado*
¡No os lo entregaré a ningun precio!»

Cuarto encuentro: *Dumuzi*

«¡Bien (dijeron los demonios), [proseguiremos]
Hasta el Gran Manzano de la llanura de Kul'aba![166]*»*
Y, entonces, la escoltaron hasta el gran Manzano
De la llanura de Kul'aba.
¡Allí, Dumuzi *estaba cómodamente instalado*
Sobre un majestuoso estrado!
¡Los demonios lo agarraron por las piernas,
Siete de ellos derramaron la leche de la mantequera,
Mientras algunos movían la cabeza,
Como la madre de un enfermo,
Y los pastores, no lejos de allí,
Seguían tocando la flauta y el caramillo!
Inanna *posa sobre él su mirada:¡una mirada mortífera!*
Ella dicta sentencia contra él:¡una sentencia furibuda!
Ella lanza un grito contra él: ¡un grito de maldición!
«¡A éste, lleváoslo!»

Los demonios se llevan a *Dumuzi*

De este modo les entrega al pastor Dumuzi.
¡Pese a que aquellos que lo escoltaban,
Los que escoltaban a Dumuzi,
Rechazaban las ofrendas de comida y bebida,
No comían la harina derramada como sacrificio,
Ni bebían el agua vertida como libación:
Ellos no llenaban de voluptuosidad un pecho de mujer,
Ni estrechaban en sus brazos dulces chiquillos,
Sino que arrancaban a los niños de las rodillas de su madre,
Y se llevaban a la joven esposa de la casa de su suegro!

Éste implora a *Utu* e inicia la huida

Dumuzi, *llorando a lágrima viva, y chorreando lágrimas,*
Levanta las manos al cielo, hacia Utu:
*«¡*Utu *(decía), tú eres el hermano de mi "mujer",*
Y yo soy el "marido" de tu hermana!
¡Yo soy quien lleva la nata a casa de tu madre,

---

[166] Se trata, evidentemente, de un lugar del denominado territorio suburbano, reservado a pastos y a la arboricultura, situado cerca de Kul'aba. Como más adelante se verá, (*335* s.), *Dumuzi,* como con frecuencia sucedía, estaba allí en medio de sus rebaños y cerca de su lechería.

Soy quien lleva la leche a casa de Ningal!
Transforma mis manos en "manos de serpiente",
Transforma mis pies en "pies de serpiente",
Para que escape de los demonios
Y ellos no me vigilen!»
*[*Utu*] acepta sus [lágrimas]:*
Él transforma [sus manos en «ma]nos de serpiente»
Y [sus pies en «pi]es de serpiente»
Hasta tal punto que escapa de los demonios,
Que no lo pudieron vigilar.

364/383: faltan, a juzgar por el paralelo de **15** s., los versos en que se narraba la huida de *Dumuzi* a casa de su hermana, *Geštinanna,* que, entonces, dirige a *Inanna* una plegaria para que se la lleve a ella al Infierno en lugar de su hermano. Llegada de la «Mosca» que revela a los demonios el escondrijo de *Dumuzi*, por lo que *Inanna,* en recompensa, le «concede un destino» favorable.

Inanna, *la joven mujer, concede entonces*
Un destino favorable a la Mosca:
«En la casa de la cerveza, en la taberna, tú no [...]
Pero, al igual que los niños sabios, tú no [...]!»
¡Y así fue, de acuerdo con el destino
Asignado por Inanna *a la Mosca!*

Decisión final acerca de la estancia en el Infierno de *Dumuzi* y de su hermana

Luego, como Dumuzi *lloraba,*
Mi soberana (?) vino hasta él,
Lo tomó de la mano (y le dijo):
«¡Tú sólo estarás aquí la mitad del año,
Y tu hermana la otra mitad!
¡[Cuando] aquí se [te] reclame,
Se apoderarán de ti–
Y cuando aquí se reclame a tu hermana,
Se apoderarán de ella!»
De este modo la santa Inanna
Convirtió a Dumuzi *en su sustituto (?).*

Doxología

¡Qué dulce es celebrarte
Augusta Éreškigal!

35. Esta historia, a pesar de su extensión, resulta muy clara. *Inanna*, que vive «en el Cielo», decide un buen día partir hacia «lo bajo», al Infierno (*1-3*). No se nos informa del propósito de su viaje pero las reacciones de *Enlil* y de *Nanna* (*187-192* y *201-206*) sugieren que se debe a una cabezonada de la diosa (ver, además, **15**: *5*) debida, probablemente, al deseo de lograr un nuevo campo de influencia. Se pre-

para, entonces, para el viaje, dejando, uno tras otro, todos los santuarios en que ella habitaba y sobre los que ejercía su autoridad: en *7-13* se enumeran siete pero otra variante añade otros ocho (Umma; Ur; Kisiga; Girsu, Isin; Akšak; Šuruppak y Kazallu). Ella lleva consigo «todos» (el número «siete» del verso *14* sirve fundamentalmente, como ocurre con frecuencia, para señalar una multitud, una suma, y no una cifra concreta) los Poderes que, como ya hemos visto (**11**), ella detentaba y de los que era «Señora». Todos ellos están representados y personificados en los siete adornos con los que *Inanna* engalana su cuerpo (*17-24*) y a los que, para hacerse aún más irresistible (comp. con **15**: 9), añade un toque de afeite, también «mágico», a juzgar por su nombre (*25*), así como su sujetador (*23*).

Antes de partir da órdenes a su asistente, *Ninšubur,* que le abre camino (*27*), para que sepa cómo proceder en caso de que, desgraciadamente, sea retenida en el Infierno (*29-67*): *Ninšubur* deberá alertar a todos los dioses, impresionándolos con su actitud enlutada y siniestra (*34-39*); luego irá a implorar a los tres dioses más poderosos y que más interés tienen en *Inanna*: *Enlil,* su rey, *Nanna,* el padre de la diosa y, por último, y tal como es debido –pues éste será su salvador– *Enki,* el muy sabio (*40-67*). Ella, principalmente, tendrá que animarlos para que no dejen a «su hija» en el Infierno, como si estuviese muerta, despreciando su preeminencia y su dignidad (*43-47* y */ /*) y también, aunque no se dice en el poema, el indispensable papel que ésta desempeña en el mundo divino y humano (§ 55). Así, tras haber cubierto sus espaldas, *Inanna* emprende el camino.

36. A su llegada ante la puerta de la ciudadela infernal –pues bajo esta forma se imaginaba el Reino de los Muertos (*14*)[167]– reclama, con arrogancia, ser introducida allí con presteza (*72-80*); y a una pregunta del portero (*81-83*) ella responde, como simple pretexto, que viene para asistir a las ceremonias fúnebres en honor del esposo de Éreškigal, soberana del Infierno (*84-88*). Dentro del relato, dicho sea entre paréntesis, no tenemos ni la menor alusión al asesinato o, incluso, a la muerte del tal *Gugalanna* («Gran toro celeste»). Existía, en cambio, otra tradición, muy viva y mejor fundamentada dentro de la mitología (al menos de la que nosotros conocemos), que concedía otro marido a la reina del Infierno: *Nergal* (ver **26** y **15**). El portero cumple con su deber y va a anunciar a la visitante a su señora (*89-95*), describiendo el aspecto de aquélla, su comportamiento (*95-98*) y narrando, incluso, el modo en que llegó hasta allí (*99-111*, versos que, por medio de las habituales repeticiones, muy frecuentes también en este poema, repiten literalmente las líneas *14-24*).

Éreškigal rápidamente advierte que se trata de *Inanna* y de una de sus maniobras (*112*), ordena que sea introducida sucesivamente por

[167] *Mésopotamie,* pp. 329-332.

las siete puertas de las murallas concéntricas que defienden el palacio de los dioses infernales. Esta entrada por etapas estaba sometida, de hecho, a cierto tipo de ritos que eran una traducción de los Poderes y Reglamentos particulares del Infierno (*129* s. y *1 1*) o, dicho de otro modo, de todos aquellos procedimientos a través de los que ella aseguraba, de manera conveniente, su funcionamiento regular de acuerdo con el plan de los dioses: *Inanna*, en virtud de estos ritos, y al igual que ocurría con el resto de los nuevos habitantes del Infierno que llegaban a él tras su muerte, es despojada progresivamente de sus talismánicos adornos y vestidos o, en otros términos, de sus Poderes, con lo cual, en cierto sentido, se la somete (?), es decir, se extenúa su persona, despojándola de toda autoridad y de toda vitalidad (*113-119*), igualándola, así, al resto de los muertos. El portero acata dichas órdenes (*120-160*), de tal modo que al final del recorrido puede conducir a *Inanna*, sin resistencia, ante la reina del Infierno (*161*), que, rápidamente, convoca al tribunal de los Siete *Anunna* para que decidan la suerte de aquélla, para que la ratifiquen. Éstos, entonces, deciden concederle la residencia definitiva dentro del Infierno en idénticas condiciones que los demás ocupantes de dicho lugar y *Éreškigal* la condena a «permanecer muerta»[168]: ella ya no es más que un simple «cadáver», sin reacción y sin fuerza, que, al igual que un vestido, ha sido «colgado de un clavo», un simple despojo (*162-168*).

Pasado un tiempo razonable, *Ninšubur*, viendo que su señora no regresaba, se ve en el deber de obedecerla y de iniciar todos los pasos previstos con el fin de lograr liberarla (*170-214* que repiten, literalmente, las líneas *29-64*). *Enlil* y *Nanna* se niegan a intervenir, pues consideran que su «hija» es víctima de su propio error (*187-192 / / 201-206*). *Enki*, en cambio, se deja afectar, seguramente no por sensiblería sino porque, al ser más inteligente que los otros dioses, comprende que la desaparición de *Inanna* supondría una pérdida irreparable para la marcha del mundo (a este respecto la versión acadia es mucho más explícita: **18**: *76* s.); además, *Enki* es el único dios que, gracias a su ingenio, puede librar a la diosa del mal trance en que se encuentra. No obstante, *Enki* no disimula para sus adentros lo que piensa (*214-218*) sobre la extravagancia, las chifladuras, el carácter caprichoso, irreflexivo y, a fin de cuentas, radicalmente egoísta de su hija, pues, en el poema, afirma: «¿Qué ha hecho ahora?» .

37. *Enki* encuentra, rápidamente, una solución. Al igual que había hecho en el caso de «Querella» (**9**, I/IV: *22* s.), otra criatura creada para una ocasión especial (comp. con § 5), extrae de la tierra que ensucia sus uñas materia para modelar a dos personajes que, a juzgar por sus nombres, representan a los invertidos/travestidos tan bien

[168] A las divinidades que perdían sus Poderes (y, de golpe, sus devotos y sus fieles) se las consideraba «muertas», a imagen de lo que ocurría con los hombres: ver XII, § 38 y XVI, § 5.

conocidos dentro de la tradición mesopotámica[169]: un kurgara y un kalatur, prototipos de estas dos categorías de individuos (*219* s.), dándonos, así, una etiología diferente a la propuesta por *Enki y Ninmaḫ* (**7**: *75* s. y VIII, § 22). A estos personajes les entrega los ingredientes apropiados para reanimar a la «muerta»: el alimento y la bebida que son portadores «mágicos» de vida; y les encarga que vayan a aplicárselos a *Inanna* con el fin de que ésta pueda volver a ponerse en pie (*221* s.). También les dispensa los consejos necesarios para lograr su misión: tendrán que introducirse en el Infierno tras haber agotado a los guardianes mediante su insistencia y su frescura (*225* s.). Una vez dentro y llevados, a petición suya, ante *Éreškigal*, la encontrarán sufriendo, a causa, aparentemente, de los dolores de parto (?): en el lecho, desnuda y con el cabello desordenado (*227-232*). Para conseguir sus favores, cada vez que ella grite de dolor, ellos deberán complacerla y gemir con ella (*233-236*). Cabe decir, aunque sólo sea de pasada, que fue, sin duda, por esta razón, por la que se eligió a estas criaturas sexualmente inciertas. En dicha elección no sólo cabe tener en cuenta el estrecho vínculo que une a estos seres con *Inanna/Ištar* (ver **10**: *174-176* y IX§§ 7 y 13), pues, al no poder encargar esta misión a auténticas mujeres y teniendo en cuenta que los hombres nunca habrían sido admitidos dentro de la cámara de la reina del Infierno, sólo hombres de aspecto femenino e incluso claramente travestidos podían llegar a hacer el papel de comadres venidas para asisitir a la soberana en el parto o en el duelo. Así pues, ésta, conmovida por la solicitud de estos personajes que, de entrada, no sabe distinguir si pertenecen al mundo divino o al humano (*237-242*), les promete hacer todo lo que ellos quieran. Éstos, antes que nada, la obligan a prestar un solemne juramento para que no cambie sus disposiciones. Luego, renunciando al alimento y a la bebida, obligatorias de acuerdo con las reglas de hospitalidad –pues *Éreškigal*, encantada con el comportamiento que ellos habían tenido, los había aceptado como huéspedes–, reclamaron «mejor el cadáver colgado de un clavo» (*243-245*), petición insólita pero que la reina del Infierno, atrapada por su juramento, no se puede negar a satisfacer. Una vez que el «cadáver» está en sus manos, para lograr que *Inanna* vuelva a la vida (*246* s.) no tienen más que administrarle el alimento y la bebida sobrenaturales que *Enki* les proporcionó.

---

[169] Con respecto a estos personajes, que aparecen en más de una ocasión (**7**: *75* s.; **10**: *174* s.; **17**: *17*; **18**: *92* s.; **51**, IV: *55* s.; ver IX, n. 138), remitimos a la página 462 s., § 11 del artículo *Homosexualität* (en francés) del t. IV del *Reallexikon der Assyriologie*. En sumerio, kurgara hace referencia a una categoría de este tipo de invertidos; kala.tur, literalmente «joven *kalû*», remite, por medio de este último término (sumerio kala, transformado, en acadio, en *kalû*), a un oficial del culto que, generalmente, se interpreta como un cantante, en especial de «lamentos», y que (quizás al modo de nuestros *castrati*) no debía de contar, debido a sus costumbres, con muy buena reputación, mucho menos cuando, como familiarmente se dice, se trataba de un individuo joven y guapo.

Esto es, exactamente, lo que sucede en las líneas *248-272* que repiten, literalmente, en estilo narrativo, todo aquello que *Enki* les había ordenado en imperativo.

38. Puesta en pie, la diosa se apresura a huir del Reino de los Muertos y volver a casa (*273*), pero los magistrados infernales le recuerdan la ineludible ley de dicho imperio: nadie puede abandonarlo sin dejar un sustituto (*274-277*). Ella va, entonces, a buscarlo a la tierra, acompañada por una banda de demonios, «pequeños y fuertes» (como más adelante veremos –§ 42– los primeros eran los más taimados), encargados de traer a la víctima (*278-281*), que marchan formados como un ejército (*282* s.) y que, además, son crueles (*289* s.), despiadados e incorruptibles (*284-287*).

Según una norma bien conocida de la jurisprudencia del país[170], el «sustituto» , el garante, debía pertenecer a la familia o al grupo doméstico de la persona a la que reemplazaba. Los tres primeros personajes que se presentan ante *Inanna* y sus guardias (*Ninšubur*, que esperaba a su señora a la salida del Infierno –ignoramos dónde se creía que estaba dicho acceso– 292 ss.; luego *Šara*, en Umma, *312* ss., y, por último, *Lulal*, en Badtibira, *322* ss.) se encuentran sumidos en la aflicción y el duelo. La diosa, conmovida o halagada por la vinculación que dicha actitud implicaba para con su persona, se niega a entregárselos a los esbirros infernales que, de entrada, ya se habían abalanzado sobre cada uno de ellos. *Inanna* asegura que todos ellos le resultan indispensables (*288-311*; *319-321*; *329* s.). La tropa llega, entonces, cerca de Uruk, a la «estepa» de los alrededores de Kul'aba, uno de los principales barrios de *Inanna*. Allí, cerca de su lechería, se encuentra *Dumuzi*, su amante, en compañía de sus pastores. Éste, no sabemos si por inconsciencia o por olvido, se encuentra totalmente feliz, igual que si su amante no hubiese desaparecido (*331-333*). Furiosa como consecuencia de esta falta de consideración o de interés (que, según la versión acadia, se debía a una triquiñuela de *Ereškigal*, ver más adelante, § 56), *Inanna* se lo entrega a los demonios para que sea él quien ocupe su lugar en el Infierno –para siempre, evidentemente, tal como corresponde a este lugar al que se denominaba el «país sin retorno»: *338-342*)

Si el texto recuerda, en este punto, el carácter al mismo tiempo inflexible y carente de piedad de los gendarmes infernales (*343-351*, en parte / / a *234-290*), es para destacar la cruel situación del desafortunado *Dumuzi*. Éste es consciente de ella y se deshace en lágrimas (*352*). No sabiendo a quién dirigirse, implora al hermano de *Inanna*, *Utu*, el dios del Sol, debido a que éste, en cierto sentido, es su cuñado y porque se trata de un juez justo[171]: le suplica que lo ayude a salvarse transformán-

---

[170] Comp., sobre todo, los «artículos» 116 s. del «Código» de Ḫammurabi.

[171] Se consideraba que *Utu*, y en mayor medida su émulo y sucesor semítico *Šamaš*, el dios del Sol, ostentaba, entre otras prerrogativas, la de ser el dios de la justicia. Comp. con **6**: *372-380*. *Dumuzi*, no obstante, tenía fuertes razones para creer que había sido objeto de un trato inmerecido.

dolo en serpiente, animal rápido e inaprensible (*353-359*). *Utu* satisface su petición y *Dumuzi* escapa de los demonios y huye (*360-362*).

39. Más adelante conoceremos una serie de paralelos (15 s.) que nos permitirán imaginar, al menos *grosso modo*, la parte del relato que desconocemos debido a la laguna de las líneas *364-383*: *Dumuzi* parte para esconderse en casa de su hermana *Geštinanna*, la cual, en vano, implora por él ante *Inanna* y, finalmente, se ofrece a reemplazarlo en el Infierno. Hacía falta un traidor que indicase a los demonios el refugio secreto del desgraciado. Este papel lo cumple la Mosca –episodio fabuloso y oscuro, en el que dicho animal actúa como prototipo y que sirve como etiología del «destino» asignado, tanto a este individuo como a toda la especie por causa del comportamiento de dicho personaje ([...]-*387*)–. La narración, sin extenderse en las circunstancias de la captura, se centra, de manera muy rápida, en lo esencial: *Inanna* acepta, pero sólo a medias, la generosa propuesta de *Geštinanna*. Como consecuencia, *Dumuzi* y ella sólo pasarán alternativamente, cada uno de ellos, un semestre por año en el Infierno (388-392).

A este relato lo sigue un breve resumen, de una línea de extensión, en el que se condensa el alcance general del poema (*393*). Tras él viene la doxología (*394*), dirigida, curiosamente, a la reina del Infierno, cuyo papel en este relato, comparado con el de *Inanna*, nos parece totalmente secundario. Parece como si el autor hubiese sido consciente de que no se podía alabar a esta última diosa como consecuencia de una aventura que, a fin de cuentas, no resultaba nada brillante: ella fracasó en su conquista del Infierno y este viaje no sólo tuvo un final lamentablemente, sino que además, y éste es un hecho que aún podía acabar siendo mucho menos ventajoso, tuvo que dejar allí en su lugar a su amante preferido, a su «primer amor», *Dumuzi*, dando pábulo a críticas despreciativas como las que vimos que le dirigía *Gilgameš* (**13**: *42-47*). El autor, quizá por este motivo, consideró que era mejor cantar la gloria de *Ēreškigal*, la única que en este caso salía de esta historia sin mácula alguna y que, al fin y al cabo, era la que había vencido. Además, tal como ocurre también en *Erra*/**51** (XV, § 12 s.), siempre, y en cualquier ocasión, resultaba muy prudente conciliarse mediante buenas palabras con la terrible reina de los muertos. Sin duda ésta fue la verdadera razón de dicha dedicatoria.

15. OTRA VERSIÓN DEL ÚLTIMO EPISODIO DE «INANNA EN EL INFIERNO»

40. Una prueba de que en la época en que se compuso o, al menos, tomó forma este mito, muy probablemente durante el cambio del III al II milenio, todavía estaban vivos y eran literariamente productivos los temas que en él aparecen, nos la ofrece el hecho de que algunos de ellos también fueron el centro de otras obras de carácter similar y estruc-

tura idéntica a la del mito precedente, si bien recibieron un tratamiento diferente. El relato que aquí ofrecemos constituye un ejemplo de este tipo. Se trata de un documento descubierto en Ur, cuyo texto cuneiforme fue publicado, en 1963, con el n.º 11 en el volumen VI/1 de *Ur Excavations, Texts*. S. N. KRAMER que se había encargado de su desciframiento y transcripción en *Proceedings of the American Philosophical Society* 107,6 (1963), p. 515 ss., ha preparado la traducción que se ofrece en la presente obra. Muy posiblemente se trata de los 72 versos de la antepenúltima tablilla de una versión particular, en sumerio, del *Descenso de Inanna al Infierno*. El texto comienza, *ex abrupto*, en el momento en que la diosa es liberada del Reino de los Muertos bajo la condición de dejar un sustituto en su lugar (**14**: *273* ss.). La primera diferencia que este texto presenta con respecto a la versión anterior radica en que, según este nuevo relato, *Inanna*, que en apariencia ha regresado a su casa libremente y sin la presencia de la exigente escolta de demonios, se niega, con posterioridad, a cumplir su promesa de enviar a alguien elegido por ella para que ocupe su lugar en el Infierno. Es entonces cuando los demonios llegan a casa de la diosa, en Uruk, para llevarla de nuevo con ellos al Infierno:

Los demonios quieren volver a capturar a *Inanna*

Los demonios pequeños dijeron a los fuertes:
«¡Bien, vayamos junto a Inanna *en persona!»*
Y, llegados a Uruk, se apoderaron de ella (y le dijeron):
«¡Vamos, Inanna*! ¡Emprende el camino de buen grado:*
Desciende de nuevo al mundo Inferior!
¡Regresa allí a donde te llevó tu capricho:
    Desciende de nuevo al mundo Inferior!
¡Regresa a la morada de Éreškigal:
    Desciende de nuevo al mundo Inferior!
¡No te vistas con el santo Manto de los Poderes,
    La pala *real:*
    Desciende de nuevo al mundo Inferior!
¡Sácate de la cabeza la Corona sagrada
    Que hace que las frentes se encorven:
    Desciende de nuevo al mundo Inferior!
¡No te dotes de un aspecto seductor:
    Desciende de nuevo al mundo Inferior!
¡No [...] tus pies sobre [...(de)?] perro:
Cuando tú desciendas [...]
    El [...] no será [...]!»
Y trastornaron a la santa Inanna,
Y le reclamaron a su sustituto (?).
¡Tanto y tan bien que ella, aterrorizada, les [entrega] a Dumuzi*!*

Ellos, en su lugar, se

«Vamos (decían) a trabar
    Los pies de este joven hombre.

apoderan de *Dumuzi*

¡Echaremos una red sobre él! [¡Le colocaremos un grillete al cuello!»
Ganchos (?), destrales y picas (?)
Le fueron colocadas bajo la nariz,
Y los demonios preparaban sus grandes hachas
Y obligaban al joven hombre a ponerse de pie y a sentarse:
«¡Le despojaremos de su vestimenta –[...] (decían),
Trenzaremos [...]!»
Tras haberle atado los brazos
Y vestirlo con andrajos,
Le cubrieron la cabeza con su propio vestido.

Él implora a *Utu* para que lo libere

Entonces, el joven hombre,
Alzando sus manos hacie el cielo, hacia Utu, *le dijo:*
*«¡*Utu, *yo soy amigo tuyo!*
¡Tú sabes que soy un buen muchacho!
¡Yo tomé por 'esposa'[172] *a tu hermana!*
¡Ella descendió al mundo Inferior,
Y, debido a que ella descendió hasta allí,
Para que le sirva de sustituto
Me ha entregado al mundo Inferior!
*¡*Utu, *tú eres un juez justo!*
¡No dejes que me lleven!
¡Transforma mis miembros, cambia mis formas
Para que escape de los demonios
Y ellos no me vuelvan a atrapar más!
¡Yo, (con una forma) parecida a la de una "pitón", cruzaré las praderas y las colinas
E iré hasta casa de Geštinanna, *mi hermana!».*
Utu *acepta sus lágrimas*
Y le transforma los miembros y le cambia las formas.

Él se refugia en casa de su hermana

¡Igual que una «pitón», él atraviesa las praderas y las colinas

[172] Dentro del contexto de las relaciones entre *Inanna* y sus compañeros, empezando por el propio *Dumuzi*, resulta preciso señalar, para que quede así aclarado, que el término «esposa» (traducción literal) no se debe de comprender en su sentido jurídico fundamental. Esta diosa nunca llegó a ser verdaderamente «esposa» de ningún dios ni hombre, sino solamente su amante (tal como nosotros diríamos) más o menos duradera. Esto mismo también sucede, en sentido inverso, con los «esposos» de esta diosa, empezando ya por el propio *Dumuzi* (que tal como precisa, con total claridad, el verso *44*, nunca fue «marido ni padre»). Estas denominaciones, al igual que otras similares («hermano» o, incluso, «hijo»), son hipocorísticas: términos de afecto y de ternura. Ver, además, § 57 en este mismo capítulo y la nota 64, p. 214 del *Mariage sacré*, ya citado anteriormente (nota 157).

Y, como un halcón que intrépidamente persigue a un pájaro,
Dumuzi *llega a casa de* Geštinanna, *su hermana!*
Cuando Geštinanna *ve a su hermano,*
Se lacera las mejillas y la boca
Al contemplarlo.
Después ella lo cubre con su manto
Y exhala un amargo lamento
Sobre el hombre torturado:
«¡Ay, hermano mío, hermano mío!
¡Joven cuyos días aún no se han [cumplido]!
¡Hermano mío, oh, pastor Ama.ušumgalanna,
Cuyos días y años aún no se han cumplido!
¡Hermano mío, joven sin hijos ni esposa,
Joven sin compañeros ni amigos! ¡Hermano mío!,
¡Hermano mío! ¡Joven que no habrá
Consolado a su madre!»

Pero los demonios van allí a buscarlo

Los demonios, sin embargo, lo buscaban, fisgoneando por todas partes,
Y los demonios pequeños dijeron a los fuertes:
«Vosotros, demonios implacables,
Sin padre, ni madre, ni hermana,
Ni hermano, ni esposa, ni hijos,
Que batís el cielo y la tierra, por todas partes por donde [...],
Que rodeáis a los hombres como un seto de cañas,
Inflexibles y que no diferenciáis lo bueno de lo malo,
¿Acaso no se encuentra siempre refugio
En otro lugar que no sea la casa de los parientes?
No vayamos, por tanto, a casa de sus amigos ni a la de su cuñado:
Vayamos a casa de Geštinanna: *¡allí encontraremos al pastor!»*
¡Y, hurgándolo todo, los demonios batieron las manos,
Con la boca llena de clamores!
Llegaron por fin, a casa de Geštinanna.

Sin embargo, su hermana no descubre su escondite

«¡Muéstranos dónde está tu hermano!», le dijeron ellos.
Pero ella no dijo ni una palabra.
¡Arrojaron sobre ella un terrible [...]
Pero ella no dijo ni una palabra!
¡La sometieron a un terrible [...], hasta mutilarle el rostro.
Pero ella no dijo ni una palabra!
¡La sometieron a un terrible [...] hasta herirle la grupa.
Pero ella no dijo ni una palabra!

¡Le arrojaron pez en el regazo.
Pero ella no dijo ni una palabra!
Así pues, no encontraron a Dumuzi *en casa de aquélla.*
Entonces, los demonios [pequeños] dijeron a los fuertes:

Los demonios lo encuentran en su majada

«¡Bien, [vayamo]s a su santa majada!».
¡Y fue aquí donde ellos echaron mano a Dumuzi*!*
Lo rodearon, [lo inmovi]lizaron, lo hicieron prisionero,
Y lo obligaron a mirarlos.
Contra este joven fugitivo,
Ellos blandían sus hachas
Y afilaban sus espadas, rodeando (?) la cabaña
En la que él se había refugiado,
Mientras su hermana, por causa de aquél,
Corría hacia la ciudad, diciendo:
«¡Hermano mío! ¡Ay, yo que te quería llevar lejos,
Mi torturado hermano!
¡Al que yo quería llevar a otro lugar!...»

41. Las diferencias con el *Descenso de Inanna al Infierno*/**14** son múltiples y evidentes. La primera de ellas ya ha sido apuntada (§ 40): *Inanna* tuvo que partir del Infierno sola y libre, prometiendo simplemente que enviaría a un sustituto. La búsqueda de sustitutos, las repetidas negativas de la diosa, el encuentro con *Dumuzi* y su comportamiento, considerado por la diosa como inadecuado y que se toma como móvil de su entrega a los demonios, son episodios que han desaparecido en el caso de la versión que ahora nos interesa: si aquí *Inanna,* entrega a *Dumuzi* es, única y exclusivamente, porque teme ser llevada de nuevo al mundo Inferior (1-*13*).

La segunda diferencia notable radica en que los demonios hacen todo lo que pueden para atemorizar a *Dumuzi*, lo maltratan (*14-21*; también en *67-70*), mientras que, de acuerdo con **14**, y a no ser que se haya ocultado su intratable crueldad, en ninguna parte del relato, al menos en aquellas que conservamos, someten a su prisioneros a tales brutalidades. *Dumuzi*, aparentemente como consecuencia de ellas y también debido al terrible destino que parecen predecir, recurre a *Utu* (*23-32*), acusando y haciendo responsable, rasgo novedoso, a *Inanna* de su propia desgracia (*25-27*): de ahí la llamada al carácter justo de *Utu* (*28*) que sería incapaz de pasar por alto una injusticia tan grande. También en este caso, *Dumuzi* solicita ser transformado en serpiente, incluso llega a precisar el tipo de reptil al que le gustaría parecerse, el sag.kal (en acadio *ṣarṣaru*), animal que no podemos identificar. Debido a que dicho animal aparece en más de una ocasión, especialmente en los textos de creación (por ejemplo en **10**: *83*), y parece ser un animal en cierta medida fantástico, hemos traducido el nombre, por simple

conveniencia, como «pitón», sin que ello suponga referencia alguna a la taxonomía animal.

42. *Utu* cumple su petición (*33* s.) en términos similares a los de **14** (*360* s.), y *Dumuzi*, entonces, huye, sin duda igual que en la versión vista con anterioridad, yendo en principio, a casa de su hermana, *Geštinanna*. El corazón de ésta se parte cuando lo ve llegar en el estado en que lo dejaron los demonios. Ella lo atiende y lo complace (*36-46*), datos, todos ellos, que ignoramos si aparecían en la versión que ofrece **14**, debido a la laguna que dicho texto presenta a esta altura del relato. En esta versión, la reaparición de los demonios viene dada por la participación de un traidor, la Mosca (**14**: *364-383*); aquí, en cambio, es la astucia de los «demonios pequeños» la que los vuelve a poner sobre la pista de *Dumuzi*; esta observación, basada en la experiencia –en la que incluso es posible que se esté citando un proverbio (comp. con **16**: *136* ss.)–, que hace a los «demonios fuertes», aparentemente mucho más torpes (ver § 46), es la siguiente: en situaciones de angustia y desgracia, uno siempre busca refugio entre sus parientes y amigos. Por este motivo los demonios van a casa de *Geštinanna* (*47-58*) y, en una escena que también nos resulta inédita, la torturan para hacerla confesar dónde se oculta su hermano, pero ella, heroicamente, no les contesta (*59-64*). Los demonios no encuentran a *Dumuzi* pero, tras una nueva sugerencia de los astutos «demonios pequeños» (ver también §§ *46* y *50*), lo atrapan en su majada, en su propia casa, donde se había debido retirar tras abandonar a su hermana (*65-67*). Ellos vuelven a poner en práctica sus malos tratos (*68-70*), mientras *Geštinanna*, vuelve a proferir en público su dolor y su amargura por no poder salvar al desdichado (*71* s.). Todos estos rasgos son novedosos. En esta versión, en cambio, falta la conclusión, crucial (§ 57), del *Descenso de Inanna al Infierno*/**14** (*388* s.): la intervención de la diosa, por la que se acepta el noble sacrificio de *Geštinanna* y se distribuye, en semestres alternos, la estancia de cada uno de ellos en el Infierno. Es posible que esta versión acabase tal como nosotros la tenemos, de forma abrupta, dejando abierto a la imaginación el final de la historia, con *Dumuzi* arrastrado hacia el Infierno. No obstante, parece mucho más probable que, tuviese una continuación en una última (?) tablilla, hoy perdida.

Esta versión, al menos, nos permite llegar a comprender, de una manera bastante correcta, cómo trabajaban en paralelo la fantasía, la puesta en forma literaria y la recuperación de un argumento, de una estructura, así como su principal recurso, consistente, al mismo tiempo, en la variación de los detalles y en la inclusión de nuevos episodios que, incluso, llegaban a duplicar, en mayor o menor medida, a los primeros.

16. EL SUEÑO DE DUMUZI Y SU MUERTE

43. Estos procedimientos todavía resultan mucho más evidentes en otros dos o tres poemas también compuestos, en sus líneas generales, en

esta misma época, y que desarrollan igualmente este argumento, la persecución y la «muerte» del amante de *Inanna*, condenado por ésta. El más famoso, a juzgar por la cantidad de fragmentos de sus manuscritos que conservamos (alrededor de sesenta, e incluso hay indicios de una traducción al acadio), es el que hace preceder la persecución y la captura de *Dumuzi* de la narración de un sueño premonitorio y funesto que le habría desvelado su triste suerte. La recuperación de esta pieza (que casi tenemos completa, con un total de 267 líneas), llevada a cabo por S. N. KRAMER en 1969, se vio muy pronto rematada gracias a los esfuerzos conjuntos de un puñado de asiriólogos, entre los cuales se encontraba B. ALSTER, que se encargó de dar la última mano al texto en su excelente *Dumuzi's Dream*, aparecido en 1972. Es, precisamente, el estudio, la restauración del texto y la traducción de este último autor la que ha seguido S. N. KRAMER para preparar el texto que aquí se ofrece.

Presintiendo su muerte, *Dumuzi* se refugia en su majada

¡Con el corazón lleno de lágrimas, marchó a la estepa–
Con el corazón lleno de lágrimas,
El joven hombre marchó a la estepa–
Con el corazón lleno de lágrimas, Dumuzi *marchó a la estepa!*
(Allí), con su bastón sobre la espalda, él profería una queja:
«¡Lamentaos! ¡Lamentaos, landas! ¡Lamentaos!
¡Landas, llorad! ¡Gritad, ciénagas!
¡Oh, crustáceos de los ríos, lamentaos!
¡Lamentaos, batracios de los ríos!
¡Y que mi madre grite con vosotros!
¡Que mi madre, Sirtur[173]*, grite!*
¡Que mi madre grite!
¡Nunca jamás yo le entregaré cinco panes!
¡Que mi madre grite!
¡Nunca jamás yo le entregaré diez panes!
¡Si ella ignora el día de mi muerte,
Tú, estepa, anúnciasela a mi madre, a mi genitora,
Para que ella, junto con mi joven hermana, me lamente!
Acostado entre la hierba (?), acostado entre la hierba (?)–

Él tiene un sueño que quiere que sea

El pastor permanecía acostado entre la hierba (?),
Y, mientras así seguía, tirado entre la hierba (?),
Él sueña

[173] Éste es, en efecto, si damos crédito a un diccionario dialectal sumerio de nombres divinos, el nombre de la madre de *Dumuzi*: B. LANDSBERGER, *Materialien zur sumerischen Lexikon*, IV, p. 8: 77.

interpretado por su hermana

Se despierta sobresaltado: ¡era un sueño!
Se estremecía: ¡era una visión!
Horrorizado, se frota los ojos, y dice:
«Traedme, traedme, traedme a mi hermana–
¡Traedme a Geštinanna! *Traedme a mi hermana–*
Traedme a aquélla que sabe cantar: traedme a mi hermana–
Traedme a la instruida, a la experta en tablillas:
Traedme a mi hermana–
Traedme a esa joven despierta que conoce
el sentido de las palabras:
¡Traedme a mi hermana!–
Traedme a esa experta,
Competente y que conoce el sentido de los sueños:
Traedme a mi hermana
¡Para que yo le exponga mi sueño!»

El sueño de *Dumuzi*

«Mi sueño, oh hermana mía! ¡Mi sueño:
He aquí los detalles de mi sueño!
Alrededor crecían los juncos:
Alrededor se estrechaban los juncos.
Una caña inclina su cabeza [hacia mí],
¡Y uno de los tallos de una caña de dos tallos se aparta de mí!
¡En el soto, los esbeltos árboles
Brotab[an por sí mismos] ante mí!
¡Después se arrojó agua
Sobre las brasas de mi precioso hogar;
Se quitó la tapa de mi mantequera;
Se de[scolgó] mi hermosa copa que estaba suspendida de un clavo,
Y desapareció mi cayado!
¡Una cruel rapaz se lleva a un cordero del rebaño,
Y, entre el cañaveral, un halcón captura un pájaro,
Mientras mis chivos, con su barba reluciente,
Barrían el polvo,
Y mis carneros pateaban el suelo con sus pezuñas!
¡Mi mantequera yacía en tierra
Ya no se podía echar leche en ella!
¡Mi copa estaba hecha añicos!–
*¡*Dumuzi *permanecía inanimado*
Y el redil desierto!»

y su interpretación

Y Geštinanna *dijo a* Dumuzi:
«Tu sueño, hermano mío, es de mal augurio:
¡Ojalá no tuviese que interpretarlo!–
Ah, Dumuzi, *tu sueño es de mal augurio:*
¡Ojalá no tuviese que interpretarlo!

¡Los juncos que crecían a tu alrededor,
Los juncos que se estrechaban a tu alrededor:
Son asesinos emboscados que se arrojarán sobre ti!
¡La caña aislada que hacia ti inclinaba su cabeza:
Es tu madre, tu generadora,
Que ladeará su cabeza hacia ti!
¡El tallo de la caña de dos tallos que se apartaba de ti:
Somos nosotros dos, uno será separado del otro!
¡Los esbeltos árboles que brotaban espontáneamente ante ti,
En el soto:
Son los malvados que te rodearán
Como una inundación!
¡El agua arrojada sobre las brasas de tu precioso hogar:
Es tu hogar, convertido en un lugar silencioso!
¡La tapa quitada de tu bella mantequera:
Significa que un malvado se apoderará de ella!
¡Tu hermosa copa, descolgada del clavo del que estaba suspendida:
Significa que tú caerás
De rodillas ante tu madre y generadora!
¡Tu desaparecido cayado:
Significa que un [pequeño de]monio no dejará de pegarte!
¡La cruel rapaz que se llevaba un cordero del rebaño:
Es un malvado que te obligará a abandonar a tus animales!
¡El halcón que, entre el cañaveral, capturó un pájaro:
Es un demonio fuerte que te arrancará tu rebaño!
¡Los chivos que, con su barba reluciente, barrían el polvo:
Significa que mi cabellera se erizará hacia el cielo,
Por tu causa!
¡Tus carneros que pateaban el suelo con sus pezuñas:
Significa que yo, por ti, laceraré mis mejillas y mis dedos
Como con espinas!
¡La mantequera yaciendo en tierra,
Sin que ya se pueda echar leche en ella,
La copa hecha añicos, Dumuzi *inanimado y el redil desierto:*
Significa que tus manos serán atadas
Y tus brazos encadenados!»
Cuando Geštinanna *hubo pronunciado estas palabras,* Dumuzi *le dijo:*

Ante esta siniestra perspectiva, *Dumuzi* pide a su hermana que lo esconda

«¡Baja a una grieta, hermana mía,
Baja a una grieta!
Pero, al bajar a esa grieta, hermana mía,
No lo hagas como un muerto!
Cuando tú hayas [...] tu vientre y tus miembros,
Cuando tú hayas [...] tu grupa y tus muslos,
Baja a la grieta, hermana mía!
Y, una vez que hayas bajado a ella,
Alza los ojos [...],

79/82: cuatro líneas muy estropeadas en las que terminaba el parlamento dirigido por *Dumuzi* a *Geštinanna:* en ellas se habla de un curso de agua y de una barca y luego de criaturas que llevan algo con lo que ligar la «cabeza y el cuello».
83/88: cinco líneas muy oscuras. Parece que *Geštinanna*, que ha bajado a la grieta, encuentra allí a una joven amiga que le dice algo. Después, ella se dirige a *Dumuzi.*

«Hermano mío, los demonios avanzan contra ti:
¡Escóndete entre la hierba!
[Dumu]zi, *los demonios [avan]zan contra ti:*
¡Escóndete entre la hierba!

sin revelar su escondite

¡Sí, hermana mía, me ocultaré entre la hierba!:
¡No digas dónde estoy!
Después me ocultaré entre las «plantas pequeñas» :
¡No digas dónde estoy!
Después me ocultaré entre las "plantas grandes":
¡No digas dónde estoy!
Después me ocultaré en profundas trincheras:
¡No digas dónde estoy!
–Si yo revelo dónde estás (respondió Geštinanna*),*
Que me devore tu perro,
Tu perro negro, tu perro de pastor,
Tu hermoso perro, tu perro de amo
¡Que me devore tu perro!»

98/102: ininteligibles. Fin de la respuesta de *Geštinanna*. Interviene, entonces, un «amigo» de *Dumuzi*, al que se dirige este último:

Su amigo tampoco deberá revelarlo

«Amigo mío, me ocultaré entre la hierba!:
¡No digas dónde estoy!
Después me ocultaré entre las "plantas pequeñas":
¡No digas dónde estoy!

Después me ocultaré entre las "plantas grandes":
¡No digas dónde estoy!
Después me ocultaré en profundas trincheras:
¡No digas dónde estoy!
–Si yo revelo dónde estás (respondió su amigo),
Que me devore tu perro,
Tu perro negro, tu perro de pastor,
Tu hermoso perro, tu perro de amo
¡Que me devore tu perro!»

Los despiadados demonios se aproximan

Entre tanto, contra Dumuzi *avanzaba*
Una heteróclita tropa:
¡Despreciando las ofrendas de alimentos y bebida,
No comían la harina esparcida como sacrificio,
Ni bebían el agua derramada como libación,
Ni aceptaban los seductores regalos,
Ni llenaban de voluptuosidad un seno de mujer,
Ni en sus brazos se apretaban dulces niños,
No apreciaban nada el ajo picante
Y no consumían pescado ni puerros[174]*!*
Avanzaba contra el rey una pareja de demonios de Adab,
Cardos de pantano, zarzas de agua nauseabunda,
(Con) la mano sobre la mesa de ofrendas y la lengua en el paladar;
Asimismo, avanzaba una pareja de demonios de Akšak,
Que llevaban [...] alrededor del cuello;
También avanzaba una pareja de demonios de Uruk,
Con su cintura provista de mazas quebradoras de cabezas;
También avanzaba una pareja de demonios de Ur,
Revestidos, sobre su [...], con brillantes ropajes;
E incluso avanzaban contra el rey
Una pareja de demonios de Nippur.
Se acercaban al redil gritando uno a otro: «¡Vamos!»

Buscan el escondite de *Dumuzi,* pero su hermana no lo revela

Durante su marcha, se apoderaron de Geštinanna:
¡Pero ella rechaza el agua de río que ellos le ofrecían,
Ella rechaza el grano de los campos que ellos le presentaban!

---

[174] Los libros de directrices de comportamientos piadosos, a los que nosotros denominamos «hemerologías», y que indicaban, día a día y mes a mes a lo largo de todo el ciclo del año, lo que tenían que hacer o que evitar los devotos y los reyes, prohíben en ocasiones estos alimentos, entonces considerados como suculentos, por lo que era obligatorio privarse de ellos. Ni siquiera estos deliciosos platos llegaban a seducir a los demonios cuando se les presentaban como ofrendas.

Y los pequeños demonios dijeron, entonces, a los fuertes,
Los demonios más malignos
Dijeron a los más pesados:
«Un sabio privado de memoria,
Un camino (?) que no lleva a ningún sitio
Y una hermana que descubre el refugio de su hermano,
¿Quién ha visto nunca tal cosa[175]*?*

Su amigo acaba traicionándolo

Vayamos, mejor, al encuentro del amigo de Dumuzi*!»*
Ellos entonces, propusieron [...] a su amigo:
Aceptó el agua de río que ellos le ofrecían,
Aceptó el grano de los campos que ellos le presentaban,
(Y les dijo):
«Mi amigo se oculta entre la hierba:
¡Desconozco dónde!»
Buscaron a Dumuzi *entre la hierba:*
¡Pero fue en vano!
«Él se oculta entre las "plantas pequeñas":
¡Desconozco dónde!»
Buscaron a Dumuzi *entre las "plantas pequeñas":*
¡Pero fue en vano!
«Él se oculta entre las "plantas grandes":
¡Desconozco dónde!»
Buscaron a Dumuzi *entre las "plantas grandes":*
¡Pero fue en vano!
«¡Él se oculta en las trincheras profundas!»

Dumuzi es capturado y torturado

Y en estas trincheras profundas
Ellos capturaron a Dumuzi.
Dumuzi, *con los ojos llenos de lágrimas, profiere una súplica:*
«¡Ay, mi hermana me ha salvado la vida,
Pero mi amigo es el causante de mi muerte!
¡Quien se encuentre con un hijo de mi hermana,
Que lo abrace!
¡Pero, quien se encuentre con un hijo de mi amigo,
Que no lo abrace!»
Y los demonios lo rodearon,
Bloqueándolo por medio de fosos (llenos de agua)
Después trenzaron una cuerda para él
Y le trenzaron (?) un atadero,
Le confeccionaron un garrote

---

[175] Parece que los demonios citan aquí un «proverbio».

Y le dispusieron trabas.
¡Por delante no dejaban de golpearlo;
Por detrás lo tenían bien sujeto!
Le ataron las manos
Y le encadenaron los pies.

Invoca a *Utu*

El joven hombre, entonces, alza sus manos al cielo, a Utu:
*«¡*Utu, *tú eres el hermano de mi "esposa"!*
¡[Y yo soy] el "marido" de tu hermana!
Yo soy quien suministra los alimentos en la Éanna,
Yo (fui) quien presentó en Uruk los regalos nupciales.
[Yo soy] el que besó los augustos labios,
Y el que se agitó entre los hermosos muslos de Inanna*!*
Transforma mis manos en "manos de gacela"
Y mis pies en "pies de gacela"
Para que (pueda) escapar de los demonios
Y escape a Kulbireš-Dildareš!»

Utu atiende su súplica y él se escapa

Utu, *como si se tratase de una ofrenda, acepta sus lágrimas,*
Y, en su bondad, le [testimonia] compasión.
Él, entonces, cambia sus manos en «manos de gacela»
Y sus pies en «pies de gacela»,
De modo que aquél escapa de los demonios
Y llega a Kulbireš-Dildareš.

Dumuzi es capturado de nuevo

Los demonios, [buscá]ndolo en vano, se dijeron:
«¡Bien, vayamos a Kulbireš-Dildareš!»
Allí, ellos volvieron a capturar a Dumuzi. *Y lo rodearon,*
Bloqueándolo por medio de fosos (llenos de agua).
Después trenzaron una cuerda para él
Y le trenzaron (?) un atadero.
Le confeccionaron un garrote
Y le dispusieron trabas.
¡Por delante no dejaban de golpearlo;
Por detrás lo tenían bien sujeto!
Le ataron las manos
Y le encadenaron los pies.

Nueva invocación a *Utu*

De nuevo el joven hombre
Alza las manos al cielo, a Utu*:*
*«¡*Utu, *tú eres el hermano de mi "esposa"!*
¡Y yo soy el "marido" de tu hermana!
Yo soy quien suministra los alimentos en la Éanna,
Yo (fui) quien presentó en Uruk los regalos nupciales.
Yo soy el que besó los augustos labios,
Y el que se agitó entre los hermosos muslos de Inanna*!*

Transforma mis manos en "manos de gacela"
Y mis pies en "pies de gacela"
Para que (pueda) escapar de los demonios
Y llegue
A casa de Belili, *la Anciana!»*

Éste acepta y *Dumuzi* vuelve a huir

Utu, *como si se tratase de una ofrenda, acepta sus lágrimas,*
Y, en su bondad, le testimonia compasión
Él, entonces, cambia sus manos en «manos de gacela»,
Y sus pies «pies de gacela»,
De modo que aquél escapa de los demonios
Y llega a casa de Belili, *la Anciana.*
Una vez allí, él le dice:
«¡Oh, Belili, *la Anciana, no importa quién sea yo:*
Soy el "esposo" de una diosa!
¡Dame un poco de agua para que, aquí dentro, beba;
Ofréceme pan,
Para que, sin más demora, coma!»
Y, una vez que le hubo dado agua
Y ofrecido pan,
Él se instaló en casa de ella.

Los demonios lo vuelven a capturar y lo siguen torturando

Pero un día en que la anciana había salido de su casa,
Mientras ella estaba fuera,
Los demonios cayeron en la cuenta y se dijeron:
«¿Ignora la vieja dónde se esconde Dumuzi*?*
¡Sin embargo, ella mira con desconfianza a su alrededor!
¡Ella lanza gritos inquietos!
¡Perfecto! ¡Presentémonos en su casa!»
Y allí, en casa de Belili, *ellos volvieron a capturar a* Dumuzi.
Y lo rodearon,
B[loque]ándolo por medio de fosos (llenos de agua).
Después trenzaron una cuerda para él
Y le trenzaron (?) un atadero,
Le confe[ccionaron] un garrote
Y le dispusieron [tra]bas.
¡Po[r de]lante no dejaban de [golpear]lo;
Po[r detrás lo tenían bien sujet]o!
[Le a]taron las manos
Y [le encadenaro]n los pies.
De nuevo el joven hombre
Alza las manos al cielo, a Utu:

Dumuzi, de

nuevo, invoca a *Utu*

«*¡*Utu, *tú eres el hermano de mi "esposa"!*
¡Y yo soy el "marido" de tu hermana!
¡Yo soy quien suministra los alimentos en la Éanna,
Yo (fui) quien presentó en Uruk los regalos nupciales.
Yo soy el que besó los augustos labios,
Y el que se agitó entre los hermosos muslos de Inanna*!*
Transforma mis manos en "manos de gacela"
Y mis pies en "pies de gacela"
Para que (pueda) escapar de los demonios
Y vaya hasta el santo redil,
Al redil de mi hermana!»

Utu vuelve a aceptar, escapando *Dumuzi* una vez más

Utu, *como si se tratase de una ofrenda, acepta sus lágrimas,*
Y, en su bondad, le testimonia compasión:
Él, entonces, cambia sus manos en «manos de gacela»,
Y sus pies en «pies de gacela» ,
De tal modo que aquél escapa de los demonios.

Él encuentra a su hermana

Y llega al santo redil,
Al santo redil de su hermana.
Una vez llegado allí,
Geštinanna *grita al Cielo y a la Tierra:*
¡Su clamor cubre el horizonte, como un manto,
Y se extiende por todas partes, como una lona!
Ella se lacera los ojos, se lacera la cara,
Lacera sus encantadoras orejas,
Lacera su provocativa (?) grupa (?) y exclama:
«*¡Oh hermano mío, ojalá que [...] fuera!*»
<*Pero, un día en que* Geštinanna *había salido,*
Los demonios cayeron en la cuenta y se dijeron[176]*:*>
«*¿Ignora* Geštinanna *en dónde se esconde* Dumuzi*?*
¡Sin embargo, ella mira con desconfianza a su alrededor!
¡Ella lanza gritos inquietos!
¡Perfecto! ¡Vayamos a su redil!»

Los demonios finalmente capturan a *Dumuzi*, que «muere»

¡Cuando la primera pareja de demonios
Entró en el redil,
Arrojaron al fuego el poste de [...].
¡Cuando la segunda pareja entró en el redil
Arrojaron al fuego el cayado!
¡Cuando la tercera pareja [entró] en el redil
[Destaparon] la hermosa mantequera!

---

[176] El copista olvidó transcribir el verso *251*; comp., sin embargo, con su paralelo *212* s.

¡Cuando la cuarta pareja entró en el redil,
[Descolgaron] la copa suspendida de un clavo!
¡Cuando la quinta pareja entró en el redil,
Tiraron al suelo la mantequera y la rompieron en pedazos:
Ya no se podía echar más leche en ella!
¡Arrojaron al suelo la copa y la rompieron en pedazos!
*¡*Dumuzi *estaba sin vida y el [redil] abandonado!*
Título *[Éste es] un poema kal.k[al]*
Que celebra la muerte de Dumuzi.

44. Este extenso relato, en el que abundan las repeticiones y todo tipo de evocaciones propias de una poesía de tradición oral, pero cuya composición literaria resulta innegable (incluso aunque no comprendamos el término kal.kal con el que se la definía: III, n. 16), se centra, no en el «Descenso» de *Inanna* –totalmente ajeno al campo de visión de los autores del mismo– ni en la traición de ésta a su amante, que también se deja al margen de la narración, sino en la angustia, los tormentos y, tal como precisa el título, de una forma totalmente singular dentro de nuestra documentación, la «muerte de *Dumuzi*» (*266*), cualesquiera que hayan sido sus consecuencias. En él aparecen muchos aspectos novedosos, desconocidos para los relatos anteriores pero que, sin embargo, no velan la identidad del armazón, sino que simplemente lo enriquecen con una serie de episodios inéditos o de peripecias que se duplican o, incluso, se triplican. Basta con resumir el contenido y la sucesión de los hechos para que el lector, poco a poco, llegue a ser consciente de ello.

45. El autor, en principio, nos presenta a *Dumuzi* presintiendo su propia muerte (*12*), lo que lo lleva a ir a la «estepa» , escenario de su feliz vida de pastor, y a proyectar sobre la naturaleza, en una desgarradora elegía, su propia desesperanza (*1-14*). Mientras duerme tiene un sueño premonitorio (*15-18*) que desea que sólo sea interpretado por su hermana (*19-26*)[177]. Él, entonces, se lo relata con todo detalle: se trata de una sucesión de imágenes (*27-40*) que, efectivamente, le son aclaradas, una a una, por *Geštinanna* (*41-69*). Todas ellas son de mal augurio y dejan entrever las trágicas circunstancias de la muerte del infortunado: como si él, en persona, la hubiese visto por anticipado en tanto que objeto y sujeto de la misma (*40 // 68*).

Sigue un pasaje oscuro y en parte muy mal conservado (*79-88*), cuya traducción, por lo demás, resulta un poco incierta: en él, *Dumuzi* parece solicitar a su hermana que le busque un escondite para hacer frente a la mala suerte que ésta le ha vaticinado. Debido a que los demonios que lo persiguen se aproximan, él se oculta entre la hierba, luego entre

[177] En Mesopotamia, la interpretación de los sueños parece haber sido considerada, por lo general, como una prerrogativa de las mujeres, al menos de algunas de ellas, al igual que ocurre entre nosotros con las echadoras de cartas. Ver *Mésopotamie*, p. 141.

la maleza formada por las plantas y los arbustos y, finalmente, en las trincheras profundas («infernales» dice, más exactamente, el original), suplicando en cada ocasión a su hermana, testigo y confidente de estos intentos, que no lo descubra (*89-97* [...]). Hace esto mismo con un amigo (*103-109*), salido de no se sabe dónde y cuyo nombre y características no se precisan. Será éste quien, al igual que ocurre con la Mosca en **14**: *364* s., lo traicione, por ello, era necesario introducirlo en el relato.

46. Tras una descripción poco tranquilizadora de los demonios (110-118), cuya insensibilidad es descrita en términos que parecen tomados de *Inanna en el Infierno*/**14**: *295* s. (y también, aunque, en cierta medida de otra forma, de **15**: *47* s.; si bien, en este caso, desde 117 s. se introduce una nueva característica), se inicia un pasaje bastante enigmático en el que se nos explicitan el número, la distribución y el origen de los demonios: se trata de diez individuos, divididos en cinco parejas (compuestas, probablemente, cada una de ellas por un demonio «pequeño» y otro «fuerte»). Cada pareja está vinculada a una ciudad y se identifica gracias a un rasgo particular que a nosotros apenas nos dice nada (*119-129*). Los demonios, entonces, capturan a *Geštinanna,* con la cual, y a diferencia de lo que ocurre en **15** (§ 42), se intentan reconciliar, en vez de torturarla, ofreciéndole de comer y de beber para hacerle confesar dónde se esconde su hermano, pero ésta no lo traiciona (*130-132*). Siguiendo un consejo de los «demonios pequeños», siempre más astutos que los otros (*133-140* y §§ 42 y 50), van a adular al amigo de *Dumuzi*, que les revela sus escondites, logrando así capturarlo (*141-151*). *Dumuzi*, entonces, manifiesta su gratitud hacia su hermana y su amargura para con el traidor (*152-155*). Los demonios lo inmovilizan, lo rodean de agua para impedirle que huya, luego lo capturan y lo encadenan, maltratándolo (*156-163* // *183-190* y *220-227*), al igual que ocurre en **15** (§ 41 s.). Es en este momento cuando él invoca a *Utu* para que lo ayude. Recurriendo de nuevo a un típico y «cómodo» procedimiento de la composición poética folclórica, este episodio se repite exactamente en tres ocasiones y, en cada una de ellas se inicia con una eficaz plegaria a *Utu* (*164* s. // *191* s. // *228* s.); pero, esta vez, *Dumuzi* pide ser transformado en «gacela» (*170* s. y //) para ganar en velocidad a sus perseguidores. Así, en un primer momento, se refugia en una localidad desconocida y cuyo curioso nombre parece, a todas luces, compuesto: Kulbireš-Dildareš (*173* y *179-181*); después se refugia junto a una diosa «vieja» que, por otra parte, apenas está atestiguada en otra documentación: *Belili,* la Anciana (*200* y *206* s.)[178]; y, por último, en el redil de su hermana (*237* y *243* s.), quien, al verlo llegar, se apiada de él de una manera en cierto sentido similar a como vimos que ocurría en **15**: *37* s. *Dumuzi* es descubierto en cada una

---

[178] Esta *Belili,* que es preciso distinguir de *Geštinanna,* la hermana de *Dumuzi,* uno de cuyos nombres era, efectivamente, *Belili* (ver §§ 56 y 59), es una antigua diosa que, junto con su paredro *Alala,* aparece entre los «veintiún antepasados de *An*» al inicio del gran catálogo de divinidades *An: Anum* (ver XII, §§ 3, 4 n. 251; y 15 n. 258), I: *19* (y ¡*21*!).

de estas ocasiones. No se nos dice el modo en que es descubierto en su primer refugio (*180* s.), pero, en los otros dos, se debe a que los demonios, sagaces, han observado la actitud incómoda y poco natural de sus anfitrionas (*212-218 / / 251-254*), no pudiendo imputarse, por tanto, una falta de éstas y, mucho menos, a la traición. Los demonios, así pues, irrumpen en el redil de *Geštinanna* en grupos de dos y, cada uno de ellos, parece llevar a cabo una de las «predicciones» del sueño (el *31* es el único verso que no tiene, un correspondiente en este caso; pero *258 = 34; 260 = 32; 262 = 33; 265 = 40*), si bien no siempre se encuentran exactamente de acuerdo con las interpretaciones de *Geštinanna* (comp. *58* s. con relación a *258; 55* s. con relación a *262* s.; *264* responde a la predicción única de *68*; sólo *259* s. retoma *54* s.). El relato termina repentinamente una vez que se ha cumplido la última imagen del sueño, «*Dumuzi* sin vida», debido a que, con ella, ya se ha alcanzado la finalidad que el poema se había fijado y que su propio título indica (*266*): la «muerte» de su héroe.

47. El carácter artificial e inventado de esta historia resulta muy evidente, aunque se haya compuesto siguiendo ciertos criterios de lógica y búsqueda de claridad, al hacerle cumplir punto por punto y de principio a fin todo aquello que prometía. En realidad, esta historia no añade nada esencial a *Inanna en el Infierno,* sino que, simplemente, y al igual que ocurría en **15**, no hace más que explotar uno de los episodios de dicha historia. Quizá tengamos que considerar que este poema, en virtud de su título, era una narración litúrgica, utilizada durante las ceremonias que conmemoraban –tal como sabemos gracias a otros testimonios– la muerte de *Dumuzi* al final del mes que llevaba el nombre de dicho héroe[179]. Éste también pudo haber sido el caso de la siguiente pieza.

17. ENDECHA DE INANNA POR LA MUERTE DE DUMUZI

48. Sólo se conocen dos manuscritos de esta obra, uno de ellos publicado por H. ZIMMERN, en 1912, como n.° 2 de sus *Sumerische Kultlieder*, y el otro por V. SCHEIL en la *Revue de Assyriologie* VIII (1911), p. 161 ss. En 1935 M. WITZEL realizó una primera transcripción, traducción y comentario, muy imperfecta (*Analecta orientalia* 10, p. 88 ss.). La traducción que aquí ofrecemos ha sido realizada por S. N. KRAMER, quien ha llevado a cabo su labor, con gran profundidad y mayor rigor, a partir de la sólida y erudita reedición que de dicha obra ha realizado M. E. COHEN en las pp. 71-87 y 162-166 de su obra *Sumerian Hymnography: The Ersemma*. Tal como se puede adivinar, a juzgar por el título, la narración mitológica se encuentra incorporada a una pieza elegíaca. El texto está casi completo y consta de, aproximadamente, 120 líneas.

---

[179] Tal como señala un ritual contra la acción maléfica de los fantasmas: W. FARBER, *Beschwörungsrituale an Istar und Dumuzi*, p. 140 ss.: *3*, n. *16* y *189* s. Ver p. 193 ss. del artículo anteriormente citado en IV, n. 38.

Inanna llora a su amante muerto

¡Cuán amargamente llora a su «esposo»!
¡Cuán amargamente llora Inanna a su «esposo»!
¡Cuán amargamente llora la reina de Éanna a su «esposo»!
¡Cuán amargamente llora la soberana de Uruk a su «esposo»!
¡Cuán amargamente llora la soberana de Zabalam a su «esposo»!
«¡Ay!», ¡por su esposo!, «¡Ay!», ¡por su amado!
«¡Ay!», ¡por su casa!, «¡Ay!», ¡por su ciudad!
¡Por su «esposo» capturado! ¡Por su amado capturado!
¡Por su «esposo» asesinado! ¡Por su amado asesinado!
¡Por su «esposo» capturado en Uruk!
¡Por su «esposo» asesinado en Uruk-Kul'aba!
¡Por su «esposo»
Que nunca más se bañará en Éridu!
¡Por su «esposo»
Que nunca más se remojará en el Agarun!
¡Por su «esposo»
Que nunca más volverá ju[nto] a su madre!
¡Su «esposo», por el que las muchachas de la ciudad
No se han arrancado sus cabellos!
¡Su «esposo», por el que los muchachos de la ciudad
No se han golpeado el pecho!
¡Su «esposo», por el que los invertidos de la ciudad
No han ejecutado su «danza de los puñales»!
¡Por ese hombre de bien
Al que no se han rendido honores fúnebres!
*¡*Inanna *lamenta, entonces, amargamente a su joven amante!:*
«¡Mi "esposo", mi encantador "esposo" ha desaparecido!
¡Mi amado, mi delicioso amado, ha desaparecido!
¡Mi "esposo" se ha desvanecido igual que los primeros retoños!
¡Mi amado se ha desvanecido igual que los últimos retoños!
¡Habiendo marchado a buscar plantas,
Mi "esposo" se transformó (?) en planta!
¡Habiendo marchado a buscar agua,
Mi "esposo" se precipitó en el agua!
¡Mi amante ha abandonado la ciudad,
Como un lugar infestado de moscas (?)!
¡Él ha abandonado la ciudad, como [...]!

28-...: fractura de aproximadamente una docena de líneas en la que, sin duda, tenía lugar el final de la elegía.

Dumuzi es alcanzado y capturado por los demonios

[Los demonios], sin embargo, habían seguido (?) a Dumuzi*:*
¡Ellos lo habían seguido (?) hasta el redil sagrado [...]
Ellos lo habían seguido (?) hasta el [...] sagrado
Ellos lo habían seguido (?) hasta el [...] sagrado!
¡Lo habían seguido (?) demonios pequeños y fuertes.
Siete demonios habían seguido (?) al joven hombre–
Siete demonios habían seguido a Dumuzi*!*
El primer demonio entra en el redil [...],
El segundo derrama la leche sagrada,
El tercero derrama el agua santa,
El cuarto devasta la majada,
El quinto la cubre de polvo,
El sexto saquea la majada,
El séptimo demonio, una vez llegado al redil,
Despierta al bello que duerme,–
Despierta a Dumuzi *que duerme,–*
Despierta al «esposo» de Inanna *que duerme (y le dice):*
«¡Rey, venimos a llevarte con nosotros! ¡Levántate! ¡Sígueme!
¡Hemos venido para llevarte con nosotros
Dumuzi*! ¡Levántate! ¡Sígueme!*
¡Oh «esposo» de Inanna, *hijo de* Sirtur,
Hemos venido para llevarte con nosotros! ¡Levántate! ¡Sígueme!
¡Levántate! ¡Sígueme! ¡Criador de ovejas!
¡Hermano de Geštinanna*!*
¡Hemos capturado tus ovejas, nos hemos llevado tus corderos!
¡Levántate! ¡Sígueme!
¡Hemos capturado tus cabras, nos hemos llevado tus chivos!
¡Levántate! ¡Sígueme!
¡Quítate tu hermosa Corona: avanza con la cabeza destocada!
¡Quítate tu Manto de Poderes: avanza completamente desnudo!
¡Abandona el augusto Cetro: avanza con las manos vacías!
¡Descálzate tus sandalias: avanza con los pies descalzos!»

Dumuzi se resiste e implora a *Utu*

El señor se separa del redil
Para que no fuese demolido (?)–
Y Dumuzi, *abandonando estos lugares,*
Para que el redil no fuese demolido:

«¡No quiero partir (dice) [...], pero [...]!
¡No quiero partir [...], pero [...]!
¡Quiero [...] mi [...] y mi vestido arrancado (?)!
¡Quiero [...] mi Cetro [...] la Éanna!
¡Quiero [...] la santa Inanna!»
Y, ofreciéndole leche y queso,
Alza las manos hacia Utu, *al cielo (, y le dice):*
«¡Oh, tú que eres mi «padre»! ¡Tú que eres mi [...],
Transforma mis manos en «manos de gacela»,
Transforma mis pies en «pies de gacela»,
Para que (pueda) escapar de los demonios
Y ellos no me retengan!»
Ésta era la plegaria que él dirigía
A Utu, *su protector:*
«¡Transforma mis manos en «manos de gacela»,
Transforma mis pies en «pies de gacela»,
Para que (pueda) escapar de los demonios
Y ellos no me retegan!»
Utu *acepta sus lágrimas*
Y lo convierte en šegbar (?), con su aspecto transformado:
¡Se movía entre los chivos,
Era tratado como uno de ellos y respetado por ellos!

Los demonios lo buscan

Pero, lleno de pavor,
había abandonado su vestido sobre un zarzal.
¡Había dejado caer, aterrorizado,
Su cinturón sobre el seco suelo!
Y los demonios meneaban mutuamente la cabeza,
Mientras los pequeños decían a los fuertes,
Hablando cada uno de ellos al otro:
«Este osado se nos ha escapado:
¡Aún no lo hemos atrapado! –
Dumuzi *se nos ha escapado:*
¡Aún no lo hemos atrapado!
¡Recorramos los pastos!
¡Aquellos que los frecuentan nos ayudarán
A apoderarnos de él!
¡Recorramos los eriales!
¡Aquellos que los frecuentan nos ayudarán
A apoderarnos de él!
¡Coloquémonos ante el rebaño!
–¡Yo (dijo uno de ellos), yo haré que huya
El chivo de cabeza de su amigo!
–¡Coloquémonos tras el rebaño!
–¡Yo (decía otro), yo haré que huya
El toro de su amigo!

–¡Coloqüemonos entre los borregos de larga cola!
–¡Yo (decía un tercero), yo haré que huya
El pastor de su amigo!
–¡Marchemos! ¡Corramos a encontrarlo!...»

Es capturado en el momento en que se reúne con su madre, con su hermana y con *Inanna*, por deseo de esta última.

Sin embargo, Dumuzi, *ese uro, el criador de ovejas,*
¡Se detiene en [...]!
¡El huido, una vez llegado
Al seno de su madre y generadora, Sirtur,
Compasiva, le habla tiernamente!
¡Llegado al seno de su hermana,
Compasiva, le habla tiernamente!
¡Pero, cuando llega
Al seno de Inanna, *su «esposa»*,
Ella desencadena contra él un terrible huracán!
¡Un huracán que, al igual que un diluvio,
Se derrama desde lo alto!
¡Qué ráfagas de lluvia hacía caer aquí abajo!
Hizo que se dislocase el enladrillado de Uruk:
¡Hasta tal punto que Uruk casi quedó sumergida!
No lejos del gran manzano[180]
De la llanura de Émuš,
El devastador huracán
Precipitó sobre el joven hombre
Todas las aguas del desierto!
¡Y aunque no era de nata,
Fue derribado como si se tratase de nata!
¡Y aunque no era un jarro,
Se rompió como un jarro!
¡Y aunque los demonios no eran un seto de cercado,
Lo rodearon por todas partes!

49. Este relato, difícil de leer y de traducir y que, en ocasiones, presenta un sentido incierto, tal como se habrá comprendido al observar los numerosos signos de interrogación que en él aparecen, es, en suma, una nueva variante de la *Muerte de Dumuzi*/**16**. Su trama es idéntica a la de los relatos precedentes, con los que presenta algunos edificantes paralelos –comp. *61-64* con **15**: *7-10;* y, un poco más adelante, *61* ss. con **14**: *17* ss. y / /–. Sin embargo, introduce cierto número de datos secundarios originales. En primer lugar, los demonios que se presentan en el redil en que se encuentra *Dumuzi* (*40* s.), no son diez, como sucedía anteriormente (**16**: *119* s.), sino siete, y tampoco van en parejas. Sin embargo, tan pronto como llegan allí, realizan las mismas acciones (*45-*

[180] Variante de **14**: *331;* también es posible que, quizá, estemos ante el nombre de otro lugar.

50) que en **15**: § 42, sin que, en este caso, aparezca el sueño premonitorio al que respondían tales actos de violencia. En el momento en que aparecen los esbirros infernales, su objetivo, evidentemente, es capturar al desafortunado para llevarlo con ellos al Infierno. Lo encuentran en su casa, investido con sus insignias *reales* (*61-64*) y durmiendo tranquilamente. *Dumuzi,* por tanto, aparece retratado en las mismas condiciones que tanto habían llamado la atención e irritado a *Inanna* a su regreso del Infierno (**14**: § 38). Sin embargo, en este caso la diosa no está cerca puesto que, posteriormente, él irá reunirse con ella (*108*). La situación, por tanto, es bastante diferente a la que se describe en el *Descenso de Inanna*, aunque el móvil de la condena de su amante, por parte de la diosa, parece haber sido el mismo.

50. En el momento en que tiene que seguir a sus secuestradores, y al igual que sucede en los relatos precedentes, *Dumuzi* inicia la fuga; sin embargo, el estado de conservación del texto no nos permite llegar a comprender bien el porqué. En este caso parece como si simplemente quisiera conservar su condición y sus prerrogativas (*65-71*). Es entonces, y siempre con la finalidad de escapar de los demonios, cuando *Dumuzi* recurre a *Utu*; sin embargo, en vez de recordarle los productos de su majada que él llevaba a casa de su amada, como si quisiese preparar su boda con ella (**14**: *335* s.; comp. con **16**: *166* s.), ofrece personalmente productos lácteos al dios al que se quiere ganar *(72)*. Al invocarlo, no menciona que él había «desposado» a la hermana del dios (comp. con **14**: *354*, etc.), sino que se dirige a él como «padre» y «protector» *(78)*. Su plegaria es mucho más breve y, además, aparece repetida en el texto (*75-77// 79-81*). Al igual que en **16**: *171*, pide que lo transforme en «gacela»; sin embargo, *Utu* solamente lo convierte en šeg.bar, si nuestra lectura de los caracteres de *83* es correcta, una especie de «cerdo salvaje», muy frecuente en el campo, entre el ganado (*82-85*). Así pues, *Utu*, para salvarlo, no lo ayuda a huir, sino que simplemente *lo disfraza*.

Como sucede en el resto de las versiones, los demonios lo buscan. Es posible que en este caso, se hayan visto incitados, en mayor o menor medida, por los vestidos que *Dumuzi* (*86* s.), a consecuencia de su miedo y de sus prisas, ha olvidado. Dialogan entre sí y, al igual que en los relatos precedentes, los «demonios pequeños» son siempre mucho más sagaces que los fuertes (*88* s.; §§ 42 y 46). El escondrijo «entre las hierbas», etc. (**16**: *89* s.) quizás aparezca evocado en esta ocasión, pero en un sentido diferente, por medio de las líneas *93* y *95*, al igual que la traición: los demonios cuentan con el vecindario para que los informe (*94, 96*). El amigo reaparece en esta ocasión; en **16**: *140* s. él se unía a los traidores porque los demonios habían sabido halagarlo; aquí, en cambio, se diría que los demonios lo quieren obligar a confesar apoderándose de su ganado (*97-102*). *Dumuzi*, finalmente, se decide –y éste es un rasgo nuevo– a ir junto a las *tres* mujeres que le son más cercanas para, al menos, solicitarles su protección: su madre

y su hermana lo acogen «con ternura» (*106-107*) y, por tanto, están dispuestas a ayudarlo. Pero *Inanna*, su «esposa», enfadada, evidentemente, por volver a verlo, lo entrega, mediante un procedimiento indirecto, a sus perseguidores, haciéndolo «abatir» por una tempestad de viento y lluvia, que ella provoca con dicha finalidad, lo bastante maravillosa como para que se trague incluso a toda su ciudad, Uruk (*108-116*). Así pues, al final del poema, *Dumuzi* cae, sin remedio, en manos de los demonios (*117*), quienes no tienen más que arrastrarlo hacia su destino.

51. Sin embargo, y aquí aparece el rasgo más original y el menos esperado, procediendo, como les gustaba hacer, tanto en sumerio como en acadio, por medio de una especie de *hysteron-próteron* (VII, §§ 5, 11), los autores han colocado en primer lugar (*1-25*) aquello que, en orden cronológico, habría debido ir al final del poema, pero que, desde su punto de vista, consideraban como más digno de ser valorado. Una vez «capturado» , «asesinado» (*8-11*) y desaparecido (*12* s.) su «esposo», en unas condiciones en las que ni siquiera había podido ser amortajado de acuerdo con los ritos (*15-18*), *Inanna*, incontestable agente de este desastre, lo lamenta (*1-27*). Nada nos dice que ella experimente remordimiento alguno, simplemente llora a aquel que ya no está cerca de ella. Más adelante nos volveremos a encontrar con esta característica (§§ 59, 61), ligeramente sorprendente, y cuyo significado tendremos que sopesar. En este caso –y de una manera un poco diferente a lo que sucede en el *Sueño de Dumuzi*/**16** (*1-14*)– ha servido para enriquecer la narración mitológica, como sucede en otros poemas (V, § 2), por medio de un doblete lírico.

52. Los tres poemas que acabamos de ver, **15-17**, no añaden, por tanto, nada nuevo al propio mito del *Descenso de Inanna,* a no ser, además de los pasajes conmovedores, ciertos datos folclóricos, tratados, al igual que se hace en la composición de los cuentos, mediante una manipulación y combinación de temas; y dentro de este mito, esto se realiza alrededor de un motivo secundario, pero que sentimentalmente resultaba desgarrador y que, sin duda, también era litúgicamente importante: la «muerte» del pobre amante rechazado. Contamos, no obstante, con otra versión diferente del propio mito, tal como se narra en el *Descenso de Inanna*, y que, además, resulta muy interesante por las diferencias que presenta con aquél.

18. EL DESCENSO DE IŠTAR AL INFIERNO

53. Como se deduce del hecho de presentarse bajo la denominación de *Ištar*, se trata de una pieza en lengua acadia. Es uno de los mitos que, dentro de la tradición cuneiforme, fueron identificados en una época más antigua: el texto ya fue dado a conocer en 1865 (F. TALBOT, *Transactions of the Society of Biblical Archaeology* II, p. 179) y, desde entonces, ha sido constantemente reeditado y vuelto a traducir. En prin-

cipio sólo se conocía un único testimonio, casi completo, de 138 versos, procedente de la Biblioteca de Assurbanipal en Nínive (*Cuneiform Texts... in the British Museum* XV, pp. 45-48), pero, en 1915, E. EBELING publicó (*Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts*, I, n.° 1) otro ejemplar incompleto, descubierto en Assur, al que le faltan algunos versos del principio y de la parte central, y con su parte final bastante mal conservada, del texto de Nínive, del que no es más que una simple recensión que cuenta con un reducido número de variantes ortográficas, de vocabulario y, en lo que respecta a algunos versos, de orden y organización del texto y que, a este último respecto, presenta una serie de adiciones u omisiones de poca importancia. Es posible que en Assur también se conociese otra versión más extensa y desarrollada (E. EBELING, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur*, 1953, n.° 62), de la que sólo conservamos los diez primeros versos y que, en la traducción que aquí ofrecemos, se presenta por medio del duplicado de las líneas *1–11*.

Ištar quiere ir al Infierno: evocación de dicho lugar

¡Al País sin retorno, al dominio de Ereš[kigal]*,*
Ištar, *la hija de* Sîn, *decide ir!*
Ella, la hija de Sîn, *decide ir*
A la oscura morada, a la residencia de Irkalla,
A la Morada de la que no salen jamás
Los que en ella han entrado,
Por el camino de ida sin retorno,
A la Morada en la que quienes llegan a ella
Son privados de luz,
No subsistiendo mas que de humus, alimentados de tierra,
Envueltos en las tinieblas, sin ver nunca el día,
Revestidos, como los pájaros, de una vestimenta de plumas,
Mientras el polvo se amontona
Sobre cerrojos y batientes.

Variante

A la morada de la divinidad soberana de la «Tierra Inmensa»,
La diosa que se sienta en el Irkalla–
A la morada de Ereškigal, *soberana de la «Tierra Inmensa»,*
La diosa que reside en el Irkalla
De dónde no regresan quienes van a ella,
A ese lugar en que no hay luz para nadie,
A ese lugar en que los muertos están cubiertos de polvo,
A esa morada tenebrosa
Donde nunca salen los astros,
¡Decide ir la hija de Sîn*!*

Ella le da vueltas al asunto y decide partir
<Por el camino> de ida sin retorno...

Ella llega allí y quiere entrar

Llegada ante la puerta del País sin retorno,
Ella dirige estas palabras al guardián de la puerta:
«¡Guardián, abre la puerta!
¡Abre tu puerta para que yo, que te hablo, entre!
Si no me dejas entrar,
Golpearé la puerta hasta hacer añicos los cerrojos,
Sacudiré los montantes hasta demoler los batientes,
Y haré que los muertos vuelvan a subir
Y devorarán a los vivos,
Tanto y tan bien que los muertos
Sobrepasarán en número a los vivos!»

El guardián relata a su señora lo que sucede

El guardián, entonces, abrió la boca, tomó la palabra
Y se dirige a la poderosa Ištar:
«¡Señora, permaneced aquí, no abandonéis la puerta:
Voy a anunciaros a la reina Éreškigal!»
Él, entonces, entra y se dirige a Éreškigal:
«¡Vuestra hermana, Ištar, *(dice él) está aquí,*
[Espera en la puerta (?)]
Aquella que juega (?) a la gran Comba[181]
Y que, incluso en presencia de Éa, *revolucionaría el Apsû!»*

Reacción de *Éreškigal*

Cuando Éreškigal *hubo oído estas palabras,*
¡Su rostro palideció como una rama de tamarisco cortada,
Y sus labios se ensombrecieron como una astilla de caña (?)!
«¿Qué quiere de mí? ¿Qué se le ha ocurrido ahora?
"¡Quiero participar personalmente en el banquete en compañía de los Anunnaki
(Debe decirse ella),
Alimentarme, como ellos, de tierra,
Beber agua turbia,
Lamentar el destino
De los jóvenes hombres separados de sus esposas,
De las jóvenes mujeres separadas de sus maridos,
Y de los bebés enviados antes de que llegase su hora!"
¡Guardián, ve a abrirle la puerta,
Pero trátala de acuerdo con la antigua norma del Infierno!»

[181] Quizás haya que poner en relación esta práctica con las «actividades saltadoras» de *Inanna/Ištar* (ver, más arriba, § 7).

Ištar es introducida en el Infierno pero desnuda

El guardián, entonces, marchó y le abrió la puerta:
«¡Entrad, Señora (le dice),
Kutû se alegra de acogerte!
¡El palacio del País sin retorno
Se siente feliz de tu visita!»
Introduciéndola, entonces, por la primera puerta, él le quita
Y le confisca la gran corona de su cabeza.
«¿Por qué (dice ella), oh guardián,
Me arrancas la gran corona de mi cabeza?
–¡Entrad, Señora! ¡Ésta es la norma
Dispuesta por la soberana del Infierno!»
Introduciéndola por la segunda puerta, él le quita
Y le confisca los aros de sus orejas.
«¿Por qué (dice ella), oh guardián,
Me arrancas los aros de mis orejas?
–¡Entrad, Señora! ¡Ésta es la norma
Dispuesta por la soberana del Infierno!»
Introduciéndola por la tercera puerta, él le quita
Y le confisca su collar de perlas.
«¿Por qué (dice ella), oh guardián,
Me arrancas mi collar de perlas?
–¡Entrad, Señora! ¡Ésta es la norma
Dispuesta por la soberana del Infierno!»
Introduciéndola por la cuarta puerta, él le quita
Y le confisca el sostén de su pecho.
«¿Por qué (dice ella), oh guardián,
Me arrancas el sostén de mi pecho?
–¡Entrad, Señora! ¡Ésta es la norma
Dispuesta por la soberana del Infierno!»
Introduciéndola por la quinta puerta, él le quita
Y le confisca el cinturón de piedras preciosas de sus lomos.
«¿Por qué (dice ella), oh guardián,
Me arrancas el cinturón de piedras preciosas de mis lomos?
–¡Entrad, Señora! ¡Ésta es la norma
Dispuesta por la soberana del Infierno!»
Introduciéndola por la sexta puerta, él le quita
Y le confisca los anillos de sus manos y de sus pies.
«¿Por qué (dice ella), oh guardián,
Me arrancas los anillos de mis manos y de mis pies?
–¡Entrad, Señora! ¡Ésta es la norma

Dispuesta por la soberana del Infierno!»
Introduciéndola por la séptima puerta, él le quita
Y le confisca el manto ceremonial que le cubría el cuerpo.
«¿Por qué (dice ella), oh guardián,
Me arrancas el manto ceremonial que me cubre el cuerpo?
–¡Entrad, Señora! ¡Ésta es la norma
Dispuesta por la soberana del Infierno!»

Ištar se encuentra ante *Éreškigal,* que la condena a muerte

Tan pronto como Ištar *hubo descendido*
A lo más profundo del País sin retorno,
¡Al verla, Éreškigal *se enfurece*
E Ištar, *desconsideradamente, se arroja sobre ella!*
Pero Éreškigal *abre la boca, toma la palabra*
Y dirige estas palabras a Namtar, *su lugarteniente:*
«¡Ve, Namtar *[...]!*
¡Lanza sobre ella las sesenta enfermedades [...]:
¡Las enfermedades oculares sobre sus ojos!
¡Las enfermedades de los brazos sobre sus brazos!
¡Las enfermedades de los pies sobre sus pies!
¡Las enfermedades de las entrañas sobre sus entrañas!
¡Las enfermedades de la cabeza sobre su cabeza!
¡[Lánzalas (?)] sobre todo su cuerpo!»

Catastrófico resultado sobre la tierra de la desaparición de *Ištar*

Una vez que Ištar *[hubo sido retenida así en el Infierno],*
Ningún toro volvió a cubrir a ninguna otra vaca,
Ni ningún asno fecundó a ninguna otra burra,
Ni ningún hombre preñó de buen grado a ninguna otra mujer:
¡Cada uno dormía solo en su habitación
Y cada una se acostaba aparte!

Este hecho inquieta al encargado de los asuntos divinos

Por este motivo, Papsukkal, *lugarteniente de los grandes dioses,*
Estaba preocupado e inquieto,
¡Vestido y tocado de luto,
Fue, desamparado,
A llorar (en vano) ante Sîn, *el padre de* Ištar*!*
Después derramó sus lágrimas
Ante Éa, *el soberano:*
*«¡*Ištar *(le decía), ha descendido al Infierno,*
Y no ha regresado!
Y desde que ella partió
Al País sin retorno,
Ningún toro ha montado a ninguna otra vaca,
Ni ningún asno ha montado a ninguna otra burra,

Ni ningún hombre ha preñado de buen grado a ninguna otra mujer:
¡Cada uno duerme solo en su habitación
Y cada una se acuesta aparte!»

Éa interviene y envía al Invertido

Éa, *entonces, tuvo, en su profunda inteligencia, una idea:*
Creó a Âṣu-šu-namir, el Invertido (y le dijo):
«¡Ve, Âṣu-šu-namir! ¡Dirige tus pasos
Hacia la entrada del País sin retorno,
Y que una vez abiertas ante ti las Siete puertas,
Éreškigal, *al verte, se alegre!*
En cuanto su corazón esté jovial y su ánimo de buen humor,
Sonsácale un juramento por los grandes dioses.
Luego atrévete y posa los ojos en el Odre :
"Señora (le dirás),
Permíteme beber del Odre!" »

Éreškigal maldice al Invertido

Ante estas palabras, Éreškigal
Se golpea los muslos de despecho
Y se muerde los dedos de rabia:
«¡Me has pedido (dice) algo prohibido!
¡Bien, voy a lanzar en tu contra, Âṣu-šu-namir,
Una gran maldición,
Y a concederte para siempre un penoso destino:
¡Desde este momento tu pitanza
Será aquella que producen los "carros urbanos"
Y tu bebida la que se extraiga de las cunetas de la ciudad.
Sólo te detendrás
En los refuerzos de las murallas
Y sólo permanecerás en el umbral de las puertas.
Los borrachos y los beodos te soplarán a su gusto!»

Ištar es liberada y sale del Infierno

Después Éreškigal *volvió a abrir la boca, retoma la palabra*
Y dirige estas palabras a Namtar, *su lugarteniente:*
*«¡*Namtar, *ve y haz que abran la puerta de la Égalgina,*
Esparce por el umbral conchas apotropaicas,
Y convoca a los Anunnaki
Para hacer que, en ella, tomen
asiento en sus cátedras de oro!
¡Después rocía a Ištar *con agua de vida y tráela ante mí!»*
Namtar, *entonces, marchó*
A ordenar que se abriera la puerta de la Égalgina,
Por cuyo umbral esparció conchas apotropaicas;
Y tras haber invocado a los Anunakki,

¡Hizo que allí se sentasen en sus cátedras de oro!
Luego Ištar, *rociada de agua de vida,*
Fue llevada por él ante Éreškigal.
Una vez que aquél le hizo cruzar la primera puerta, le devolvió
El manto ceremonial que le cubría el cuerpo.
Una vez que aquél le hizo cruzar la segunda puerta, le devolvió
Los anillos de sus manos y de sus pies.
Una vez que aquél le hizo cruzar la tercera puerta, le devolvió
El cinturón de piedras preciosas.
Una vez que aquél le hizo cruzar la cuarta puerta, le devolvió
El sostén de su pecho.
Una vez que aquél le hizo cruzar la quinta puerta, le devolvió
Su collar de perlas.
Una vez que aquél le hizo cruzar la sexta puerta, le devolvió
Los aros de sus orejas
Una vez que aquél le hizo cruzar la séptima puerta, le devolvió
La gran corona de su cabeza

Últimas órdenes de *Éreškigal* a *Namtar* como consecuencia del regreso de *Ištar* a la tierra

«¡Si ella no te entrega un sustituto,
Tráemela!
Por lo que respecta a Tammuz, *el "esposo" de su primer amor,*
Haz que se lave con agua clara, que se frote con perfume,
Que se cubra con un traje de brillo:
Que golpee la Vara azul
Y que las rameras animen su corazón!»

Tammuz es separado de su hermana

Belili, *entre tanto, había rematado su aderezo,*
Su pecho estaba recubierto
Por un collar de cuentas de ónice (?).
Cuando ella escucha la desesperada llamada de su hermano,
Arranca los adornos de su cuerpo
Y las cuentas de ónice (?) que cubrían su seno:
«¡Es mi único hermano (gritaba):
No lo separéis de mí!»

El futuro ascenso de *Tammuz*

¡Cuando Tammuz *ascienda*
La Vara Azul y el Círculo Rojo ascenderán con él!
Ascenderán, para escoltarlo, sus plañideros y plañideras.

Hasta los muertos ascenderán
Para inhalar el agradable olor de los sahumerios.

54. Nuestros manuscritos de este mito no son anteriores al cambio del II al I milenio, si bien contamos con buenas razones para pensar que el propio texto puede remontar a época paleobabilonia, antes del 1600. A pesar de que el *Descenso de Ištar* no es una traducción del *Descenso de Inanna* (**14**), salta a la vista la identidad básica del argumento de ambos poemas, presentando, tanto por lo que en él no aparece como por todo lo que incorpora, una originalidad muy significativa en su tratamiento de la historia. En principio, su característica más llamativa es, al menos en lo que respecta a algunos de sus pasajes, su extremada concisión, que contrasta, muy evidentemente, con la facundia del relato sumerio: el poema acadio consta de 137 versos frente a los cerca de 400 que posee el sumerio.

Este laconismo se manifiesta, de entrada, en la exposición de la historia. Como era de esperar, también aquí aparecen esas fastidiosas repeticiones de versos, más o menos largas: el séptuple paso de las puertas (*40-62* y *119-125*), el listado de las enfermedades (*69-75*), la descripción de la parada de las uniones amorosas sobre la tierra (*76-81 // 85-90*) y, en particular, las órdenes expresadas en imperativo, cuya ejecución en seguida pasa a ser puntualmente descrita en los mismos términos (el comportamiento del portero del Infierno (*37* s. y *39* s.), la misión de *Namtar* (*110-114 // 115-118*), ...) Sin embargo en otras ocasiones se pasa, sin razón aparente, de las órdenes a la consecuencia del cumplimiento de las mismas, sin decir una sola palabra sobre esto último; éste es el caso, por ejemplo, de las sesenta enfermedades infligidas a *Ištar* (*67-75*) y de la misión del Invertido (*91-99*). O todavía más, en algunas ocasiones se escamotean pura y simplemente las articulaciones indispensables para la lógica y la comprensión del relato. Así, por ejemplo, resulta preciso reflexionar durante un rato para llegar a darse cuenta que las órdenes relacionadas con el «sustituto» de *Ištar* (*126*) e, inmediatamente después, con la actitud que se tiene que hacer adoptar a *Tammuz* (*127-130*) han sido dadas, al igual que las relacionadas con la convocatoria de los *Anunnaki* y la revitalización de *Ištar*, por *Ēreškigal* a *Namtar*. Y por retomar el tema del tribunal de los *Anunnaki*, no existe ni la más mínima alusión a una decisión, a una sentencia, tomada por éste tras haberse reunido (*111-113 // 115-117*). Del mismo modo, y como veremos posteriormente (§ 56), el final del poema (*127-138*) está acortado, e incluso mutilado, hasta tal punto que, durante mucho tiempo, ha engañado a los exégetas. Teniendo en cuenta todos estos hechos, parece bastante verosímil pensar que este poema acadio ha debido, en momentos y por razones que se escapan a nuestro conocimiento, abreviar, voluntariamente y de forma desigual, un texto anterior que, sin duda, era más completo y más largo. Sin embargo, no podemos afirmar, pues hacerlo sería temerario, que poseemos el inicio de

dicho texto en la variante impresa en nuestra traducción en las líneas *1-10*. Esta versión corta, aunque parezca imposible, se convirtió en centro de una tradición canónica, siendo conocida y vuelta a copiar tanto en Assur como en Nínive.

55. Todavía hay más. Al margen de estas variantes, que en su gran mayoría tienen mucho más que ver con la forma que con el fondo, la versión acadia, tal como ha llegado hasta nosotros, presenta, con respecto a la versión sumeria del *Descenso de Inanna* (14), una originalidad que está fuera de toda duda. En primer lugar, suprime ciertas características que aparecían en la versión sumeria; así, por ejemplo, todo lo relacionado con los preparativos del viaje –la *toilette* de la diosa y las instrucciones que ésta da a su asistente (*27-71*)– que, incluso, no se llega a mencionar en este poema, la consiguiente repetición puesta en boca del portero (*ibid.: 100–111*) y la ejecución de estas órdenes (*ibid.: 170-213*), el pretexto invocado por Inanna para hacer que se la introduzca ante la reina del Infierno (*ibid.: 79-88*) y todos los detalles acerca del itinerario final y la búsqueda del sustituto (*ibid.: 278-333*)– que, desde el punto de vista de la cantidad de versos, supone más de la mitad del poema sumerio.

Sin embargo la versión acadia también incorpora elementos desconocidos en el poema sumerio: toda la siniestra descripción inicial del Infierno (*1-11*); la suposición, por parte de *Éreškigal,* de los móviles que han debido de provocar la visita de *Ištar* (*31-36*); la enfermedad de la diosa como consecuencia de las sesenta enfermedades (*69* s.); la maldición del Invertido, una vez que éste ha tenido éxito en el cumplimiento de la misión que Éa le había encomendado (*102-108*); la convocatoria del tribunal por *Namtar,* personaje, por lo demás, desconocido en el texto sumerio (*119-114* y *//*); y, sobre todo, el pasaje fundamental de la detención del amor sobre la tierra como consecuencia de la ausencia de *Ištar* (*76-81 // 85-90*), al igual que todo el final del poema (*127-138*; § 56).

Cuando en este poema se conservan datos que también aparecen en el *Descenso de Inanna*, éstos aparecen, en más de una ocasión, presentados o situados de una manera totalmente distinta. Así, por ejemplo, para salvar a la diosa, *Éa* no crea, como había hecho *Enki* (**14:** *219* s.), a dos invertidos, a los que confía un remedio vivificador, sino a uno sólo que encontrará en el Infierno, bajo el aspecto de un Odre –se trata, evidentemente, de la reserva de agua que los dioses infernales tienen para su consumo propio y que, como todo aquello que sirve de alimento a los dioses, sirve para dar o para poner fin a la vida–, el remedio que hará que *Ištar* vuelva a la vida (*91-99*). En contra de la lógica del tema, el encargado de suministrar esta agua salvadora a *Ištar* no será el enviado de *Éa,* sino *Namtar,* y no se la hará beber, sino que, solamente, la rociará con ella (*114-118*). Por otra parte, la misión de este Invertido no consiste en halagar a *Éreškigal* durante el parto o la enfemedad disimulando sus dolores –que no aparecen mencionados en este caso–, sino que simplemente tiene que alegrarla, en apariencia a través

de su aspecto de hombre afeminado (*95* s.). Además, en este caso el enviado de *Éa* tiene valor como prototipo en un sentido mucho más evidente de lo que ocurre en la versión sumeria (ver § 37): *Éa* habría creado, en esta ocasión, a los afeminados por medio de la persona de su primer representante, cuyo nombre supone, ya, todo un principio programático, todo un «destino»: Âṣu-šu-namir = «¡Su aparición es deslumbrante!» o, en otros términos, le basta con aparecer, si no para seducir, sí para atraer la mirada. Además del personaje, la maldición de *Éreškigal* (*103-108*) viene a marcar el destino de toda la corporación, con lo cual todo el pasaje es etiológico[182].

No obstante, el rasgo más novedoso y, sin duda, el más llamativo viene dado por el hecho de que la desaparición de *Ištar* ya no se presenta, como ocurre con la de *Inanna*, como un asunto *de familia* entre los dioses sino como una catástrofe cósmica: su ausencia pone término al celo y al amor físico de los que ella es patrona (*87-90*) y, como consecuencia de ello –hecho que, a pesar de que no se especifica con claridad, resulta perfectamente transparente–, se detiene la posibilidad de que se produzcan nacimientos y compromete, de golpe, el funcionamiento del sistema de producción de bienes que los dioses necesitan. Por esta razón es el encargado de los asuntos de los grandes dioses en persona, *Papsukkal* (*82*), personaje desconocido en la narración sumeria, quien interviene espontáneamente para obtener la liberación de la diosa y no, tal como sucedía en el poema sumerio, la simple asistenta de aquélla.

56. El final de la obra es también muy distinto y particular. Hasta el descubrimiento de la versión sumeria, parecía invitar a los exégetas a que hiciesen referencia a una aventura similar a la de Orfeo y Eurídice dentro de la mitología griega y se pensaba que *Ištar* había descendido al Reino de los Muertos en busca de *Tammuz*. Cuando, según la propia lógica del mito, tal como aparece organizada y explicada en el *Descenso de Inanna*/**14**, era esencial que éste hubiese sido precipitado allí *como consecuencia de su falta para con ella,* ya hemos visto en qué circunstancias. Éstas no aparecen mencionadas en el poema acadio, tratándose de uno de los «vacíos» de nuestro relato. Sin embargo, los versos *126-130* resultan elocuentes. Poniendo en boca de la propia *Éreškigal* las órdenes que ésta había dado a su lugarteniente, reanimar a *Ištar* (*109-118*) y hacerla salir del Infierno (*119-125*) y luego vigilarla, en lugar de la tropa demoníaca del poema sumerio, para que ella dejase un sustituto en su lugar (*126*; la recensión de Assur es, quizá, mucho más correcta al introducir esta línea entre *118* y *119*) y, también, arreglárselas para que *Tammuz* tuviese el aspecto contento y apuesto –sobreentendiéndose que se trata del momento en que *Ištar* se encuentra con él (*127-130*)–. La versión acadia aligera, en cierto sentido, la responsabilidad de la diosa. Cuando *Ištar*, enfadada al ver que su amante está de fiesta mientras ella

[182] Ver *Mésopotamie*, p. 235 s.

estaba retenida en el Infierno, lo condena, precisamente por esta inconsciencia o por esta insolencia, a ocupar el lugar que ella había dejado allí vacante, cae, entonces, en una trampa que le había tendido la oscura *Ėreškigal,* furiosa a causa de la liberación de su prisionera. A juzgar por las evidencias, a pesar de que el *Descenso de Ištar* responsabiliza a su heroína del rechazo y del mal sufrido por su amante como consecuencia de su propia chifladura, este poema presenta el asunto de una forma mucho más discreta que el *Descenso de Inanna*, como si intentase, en cierta medida, difuminar el horror de esta traición pues, en cierto modo, también hace responsable de la misma a *Ėreškigal.* Se trata de un aspecto secundario y, en cierto sentido, correctivo, incluido dentro de lo que nos parece ser la trama original del mito. Posteriormente volveremos sobre esta cuestión (§ 61).

Los versos *131-135* resumen toda la historia de forma abrupta tan extensa y desarrollada de forma tan variable en las narraciones que hemos venido viendo hasta ahora (**14-17**) acerca de la persecución de *Dumuzi/Tammuz* antes de su reclusión en el Infierno. *Belili*, sinónimo conocido (ver también **19**: *73*), designa, aquí, a *Geštinanna*, la hermana del desafortunado. Cuando ésta se nos presenta en el poema, ella no sospecha, en absoluto, el peligro que amenaza a su hermano: se está arreglando en total tranquilidad. Pero cuando ella, de repente, comprende, al oír la llamada de auxilio de su hermano, que éste va a ser separado de ella, ella, en señal de desesperanza, se arranca las joyas y suplica que «su único hermano» no sea capturado. Estamos, por tanto y en lo que respecta a la captura del amante de *Inanna*, tal como la narran el resto de los poemas (**14-17**), ante muchos rasgos originales, de tal modo que la presentación de los hechos que aquí se realiza resulta totalmente novedosa.

También es totalmente novedoso el contenido de los versos *136-138.* En la alusión al regreso «semestral» (§§ 39 y 57) de *Tammuz* estamos ante un eco, sordo, del reparto, entre *Dumuzi* y *Geštinanna*, de la estancia en el Infierno. Ninguna composición sumeria (**14-17**) hace referencia a ella. En este caso –y fue, precisamente, este hecho el que llevó a engaño a los antiguos intérpretes, convencidos de que era *Ištar* la que «ascendía»– se aprecia el regreso del dios a la tierra tras el período de estancia en el Infierno y, sobre todo, las solemnidades litúrgicas que lo celebraban.

57. Si, ahora, dejando a un lado las diferentes versiones del mito y los añadidos, adornos, ampliaciones y correcciones hechas por cada una de ellas, nos centramos en la verdadera trama del relato y buscamos, al mismo tiempo, el sentido y el modo en que fue elaborado y «pensado», en primer lugar, y teniendo en cuenta el lugar en que dicho mito se desarrolló, parece que éste, consagrado en principio a dar cuenta de la desaparición de un personaje divino bajo la tierra, hablaba, con toda verosimilitud, de esa característica fundamental que, a este respecto, regulaba el nacimiento. Existen muchas posibilidades de que,

originalmente, se haya tratado de una explicación del ritmo anual de la vida vegetal que, en estas regiones, reverdecía sobre la tierra durante los seis meses de temperaturas moderadas (de manera general, entre Ṭebet y Siman, de diciembre a junio) y que luego desaparecía, abrasada por el intenso calor estival, desde el mes de Dumuzi-Tammuz –junio–, durante el cual, precisamente, se celebraba la muerte del dios y su descenso al Infierno, hasta Kislim –diciembre–, durante el cual, tal como nos lo indican los rituales litúrgicos que conservamos, se festejaba el «regreso» del dios. Este mito naturalista arcaico, que nosotros simplemente suponemos y adivinamos, fue, sin embargo, modificado e, incluso, transferido a nuevos personajes; por no mencionar más que a *Dumuzi/Tammuz*, al que la tradición, de manera unánime, vincula con el ganado menor. Desconocemos en detalle el modo en que, en principio, se le llegó a escoger para representar la vida vegetal. Tras esta elección existe toda una serie de antiguas manipulaciones que, por ahora, desconocemos por completo.

Es posible que estas manipulaciones hayan sido debidas, al menos en parte, al hecho de que el mito «naturalista» fue, por así decirlo, socializado con el paso del tiempo en función de cierta óptica familiar: a la desaparición de los dioses que representaban la vida vegetal se le quiso dar un marco social, haciendo de uno de ellos el amante de una diosa patrona del amor libre, lo que excluía todos los deberes y todos los vínculos y permitía, por tanto, todo tipo de traiciones y de abandonos. A este respecto, nuestra versión acadia debería presentar características originales, pues hace responsable de la catastrófica e inminente interrupción de la sucesión de las generaciones a la desaparición de la diosa que, precisamente, no se encargaba de asegurar la «fecundidad» propiamente dicha (como con frecuencia, y de manera errónea, aún se la imagina en muchas ocasiones) –pues ella misma no era notoriamente fecunda, al igual que tampoco era madre ni, incluso, esposa legítima (ver *supra* n. 172)–, sino el presupuesto obligatorio de aquélla: el apareamiento, el amor físico, que, en realidad, constituyen la especialidad y el ámbito de dicha diosa. Por tanto, *Inanna/Ištar* es, por su carácter y «vocación», por su *destino*, la responsable directa de la desaparición de *Dumuzi/Tammuz* y la responsable indirecta de la desaparición de la hermana de éste: *Geštinanna*. A partir de estos personajes se construyó una oposición entre la «amante», la «otra», tal como nosotros diríamos, egoísta y ruin, y la hermana, valiente y, en realidad, estrechamente unida a su hermano, que, incluso, se llega a sacrificar para intentar salvarlo.

Este mito también fue politizado, en la medida en que el motivo último de la desaparición se buscó, yendo más allá del abandono por parte de la amante, dentro de un marco político de Estados (de «ciudades-Estado»: II, § 8) vecinos, cuyos jefes eran «hermanos» y mantenían relaciones cordiales mientras cada uno de ellos viviese dentro de su territorio, pero cuyas relaciones se veían obligatoriamente perturbadas como consecuencia de la ambición de alguno de ellos y del deseo de apoderarse del terri-

torio del otro –tal como vemos que hace *Inanna/Ištar* al querer «descender» al reino de *Éreškigal*.

Por último, esta historia fue integrada dentro de la propia cosmología de la tierra, en función de la creencia en la existencia de una parte subterránea del mundo, un anticielo, el «inmenso Allá en lo bajo» como opuesto al «inmenso Allá en lo alto» (IV, § 21), en el que se reunían los muertos constituyendo una especie de imperio, imagen invertida del mundo de los vivos. Fue, precisamente, en este territorio donde se localizó la desaparición semestral de *Dumuzi/Tammuz* y de su hermana.

Por su contenido, por su temática, e incluso por su historia literaria, hasta donde la conocemos gracias a los documentos que aquí hemos presentado, el mito del *Descenso de Inanna/Ištar al Infierno* se nos presenta como uno de los más ricos y más fácilmente explotables para ilustrar y comprender la visión mitológica de las cosas y el modo de pensamiento y de reflexión que ésta imponía en la antigua Mesopotamia.

19. INANNA Y BILULU

58. Este poema, escrito en sumerio, difícil y muy poco claro, sólo se conoce a través de un manuscrito encontrado en Nippur y datado en el primer tercio del II milenio. La tablilla, dividida en cuatro columnas, cada una de las cuales consta de cincuenta líneas, ha perdido, en diferentes lugares, algunos pasajes, pero todavía es posible seguir su narración. Fue publicado por primera vez en 1953 por S. N. KRAMER y Th. JACOBSEN en un extenso artículo aparecido en el *Journal of Near Eastern Studies* XII, pp. 160-188 (y láminas LXVI–LXVIII). Con posterioridad, al parecer, nadie más ha trabajado sobre este texto. Sin embargo, para la presente obra, S. N. Kramer ha realizado una revisión completa de la traducción de la misma.

Inanna, en su morada, quiere entonar un lamento por *Dumuzi*

¡Elevaré, en el desierto, Dumuzi *mío, mi lamento:*
Mi lamento por ti! ¡Mi lamento por ti!
¡Haré que se oiga en el infernal Arali;
Haré que se oiga en Badtibira;
Haré que se oiga en Dušuba;
Haré que se oiga en las dehesas:
En el redil de Dumuzi*!*

7-29: veinte líneas perdidas. A lo largo de ellas es siempre Inanna la que habla y se aflige: aquí, sin duda, se iniciaba su lamento, que luego proseguía:

«...*¡Oh,* Dumuzi, *de agradable conversación, de encantadores ojos,*
Sollozaba:

De agradable conversación, de encantadores ojos,
Mi joven y diligente «esposo», más suave que los dátiles!
¡Oh, Dumuzi, *sollozaba,*
Sollozaba sin cesar!»

Quiere partir a reunirse con el cadáver de *Dumuzi*

La santa Inanna *[...]*
[...]
Señora [...]
Inanna, *la muchacha [...]*
Iba y venía por la habitación de su madre y generadora,
A la que ella consideraba con respeto,
Implorándole y suplicándole:
«¡Madre mía [...]
Si tú lo permites, yo iré al redil!
¡Yo iré al redil, oh Ningal, *madre mía,*
Si tú me lo permites!
¡Mi padre brilla para mí, majestuosamente [...],–
Sîn *brilla para mí majestuosamente [...]!»*

Ella parte

¡Ella, entonces, abandona [la habitación] como un niño
Al que su madre hubiera enviado a un recado!
Como un niño al que su madre Ningal *hubiera enviado a un recado,*
Ella abandona la habitación.
¡La Señora estaba lúcida y decidida–
Lúcida y decidida estaba Inanna,
Como cerveza que hubiese estado reposando mucho tiempo (?)!

II: 52/71: faltan. En estas líneas se debía de narrar el viaje de *Inanna*. Cuando el texto se vuelve a iniciar, ella llega junto a *Geštinanna/Belili*, la hermana de *Dumuzi*.

Llega ante el cadáver de *Dumuzi*

«¡Heme aquí, llegada a casa de Belili:
Aquí [yace (?)] el pastor, con la cabeza machacada –
Aquí [yace (?)] Dumuzi, *con la cabeza machacada –*
Aquí [yace (?)] Ama.ušumgalanna, *con la cabeza machacada!»*
«¡He visto (dice un sirviente), en el desierto,
El rebaño de Dumuzi, *mi amo:*
Y uno que no era el pastor, oh, Inanna,
Regresaba a su cabeza, dirigiéndolo!»

Ella le improvisa un canto fúnebre

Y la Señora compone, improvisadamente,
Un canto para su joven «esposo» –
En honor de Dumuzi, *la santa* Inanna,
Compone, improvisadamente, un canto:

«¡Oh, yacente! ¡Oh, pastor yacente!
¡Tú que, no hace mucho, vigilabas tu ganado!
¡Oh, yaciente Dumuzi*!*
¡Tú que vigilabas tu ganado no hace mucho!
¡Yacente Ama.ušumgalanna*! ¡Tú que, no hace mucho,*
Vigilabas tu ganado!
¡Te levantabas con el sol, tú apacentabas tus ovejas[183]*!*
¡Tú apacentabas tus ovejas incluso en horas de sueño!»

Presentación de los tres habitantes del desierto

¡En ese momento, el hijo de la Anciana Bilulu,
Esa respetable matrona,
Girgire, *un individuo solitario,*
Artero y lleno de astucia,
Llenaba su establo y su majada
Con los animales que había robado
Y apilaba grano y hierba, también robados,
Tras haber matado y dejado a sus víctimas sobre el mismo terreno!
¡Mientras, Sirru*-del-desierto-ventoso,*
Hijo de nadie y amigo de nadie
Lo acompañaba charlando con él!

Cosas que *Inanna* quiere hacer en honor de *Dumuzi*

¿Qué tramaba, entonces, la Señora?
¿Qué tramaba la santa Inanna*?*
Matar a la Anciana Bilulu
¡Esto es lo que ella trama,
III *Para asegurar el descanso de su joven y bien amado «esposo»,*
Para asegurar el descanso de Dumuzi Ama.ušumgalanna,
Eso es lo que ella trama!
La Señora, entonces, marchó al desierto ventoso
Para apoderarse de Bilulu.
Contra el viento, ella [...] su hijo Girgire
Y [...] Sirru*-del-desierto-ventoso,*
¡Hijo de nadie y amigo de nadie!
Tras lo cual, habiendo entrado en la taberna de Bilulu,
Ella se sienta y proclama su fatal decisión:
«¡Sí, yo te mataré Bilulu:
Yo eliminaré tu nombre!
Te convertirás en el odre de agua fresca
Indispensable en el desierto.
Del mismo modo tu[184] *(!) hijo* Girgire

[183] El texto dice «mis ovejas», posible distracción del copista.
[184] Otro error del copista, el texto dice «su (de ella) hijo».

Se convertirá en el demonio y en el espíritu del desierto:
Y Sirru-*del-desierto-ventoso,*
Hijo de nadie y amigo de nadie,
Recorrerá el desierto en busca de harina:
Y cada vez que,
En honor (del alma) del joven Dumuzi,
Se vierta agua, se derrame harina,
El demonio y el espíritu del desierto
Gritará: «¡Verted más! ¡Derramad más!»
De este modo se le hará volver al desierto,
Allí donde él había desaparecido–
Así se hara volver (a Dumuzi*) al desierto,*
Allí donde él había desaparecido;
Y Bilulu *le calmará el corazón!»*

Ella lleva a cabo este plan

¡Y así sucedió, ese día, al instante,
Bilulu *se convirtió en el odre de agua fresca*
Indispensable en el desierto;
Y, del mismo modo, su hijo Girgire
Se convirtió en el demonio y en el espíritu del desierto;
Y Sirru-*del-desierto-ventoso,*
Hijo de nadie y amigo de nadie,
Se puso a recorrer el desierto en busca de harina!
Y cada vez que,
*En honor (del alma) del joven (*Dumuzi*),*
Se vertía agua, se derramaba harina,
El demonio y el espíritu del desierto
Gritaba: «¡Verted más! ¡Derramad más!»
¡Así se hacía volver a Dumuzi *al desierto,*
Allí donde él había desaparecido;
Y Bilulu *le calmará el corazón!*
Luego Inanna *puso su mano sobre el yacente* Dumuzi.

133-145: faltan al final de la columna III. Cuando el texto vuelve a iniciarse aparece un nuevo personaje, el Francolín (perdiz del desierto), cuyo «amo» era *Dumuzi*. El discurso pronunciado por esta ave está mutilado y resulta oscuro. Al menos, de él parece deducirse que quería participar en el lamento fúnebre por *Dumuzi*, en compañía de *Inanna*, de su madre, *Sirtur*, y de su hermana, *Geštinanna*.

El Francolín quiere que *Sirtur* y *Geštinanna* se

IV:146 *[...]*
[...] el Francolín [...]
El Francolín [...] [...Ku'ar (?)],

unan a *Inanna* para lamentar a *Dumuzi*

¡Lugar de nacimiento de Dumuzi*!*
Como una paloma en su nido, el Francolín reflexionaba.
El Francolín reflexionaba en su morada:
«Sólo (se decía) calmarían el alma de mi amo
Su madre Sirtur –
Sólo calmarían el alma de mi amo, su madre Sirtur
Y la Señora Geštinanna, *natural, como él, de Ku'ar*
La muchaba que [...],
Aquella a la que admiran los cabezas negras,
La estrella danzarina
Que sabe proferir lamentos y gritos de duelo,
Aquella que intercedía ante el rey, Dumuzi,
Geštinanna *[...], en compañía de (?) la Señora* Inanna *[...]*
[...]
La muchacha [...] [ ].
Geštinanna *con (?)* Inanna *[...].*
La santa Inanna *[...]*
[...]
[...]

Las tres juntas (?) entonan el lamento fúnebre del difunto

«Canto con vosotras mi lamento:
¡Mi lamento por ti, Dumuzi, mi lamento por ti!
Canto con vosotras mi lamento:
¡Mi lamento por ti, Dumuzi, *mi lamento por ti!*
¡Canto mi lamento por ti en [...]
Mi lamento por ti en [...]
Mi lamento por ti en [...]
En [...], canto mi lamento por ti,
Mi lamento por ti entre las dehesas!»

Primer elogio de *Inanna*

¡Ah, Señora, que ella se muestre digna de su «esposo» –
Igual que Inanna *se mostró digna del pastor* Dumuzi*!*
¡Igual que ella se ocupó de su lugar de reposo!
¡Igual que ella lo vengó [...]!

Reanudación del lamento

«¡Canto, con vosotras, mi lamento por ti,
Mi lamento por ti!
¡Mi lamento por ti en tu lugar de nacimiento!
¡Mi lamento por ti en el desierto!
¡Mi lamento por ti incluso en el infernal Arali!
¡Mi lamento por ti en Dušuba!
¡Mi lamento por ti en Badtibira!
Mi lamento por ti entre las dehesas!
¡Canto, con vosotras, mi lamento por Dumuzi*!»*

Segundo elogio de *Inanna*

¡Ah, que ella se muestre digna de Dumuzi,
Y que lo haya vengado justamente,
Matando a Bilulu*!*

¡Al igual que Inanna *se mostró digna de él!*
Título *Éste es un canto ù.lîl.lá en honor de* Inanna.

59. Este relato, entrecortado por pasajes líricos, acumula, al igual que *Enlil y Ninlil* (**1**), *Enki y Ninḫursag* (**5**) y algunos otros, un estilo y una imaginería muy peculiares, pasos muy abruptos entre diferentes partes, una extrema concisión, muchas alusiones que nos resultan misteriosas y bastantes rasgos fabulosos (como, por ejemplo, la intervención del Francolín) que, desde nuestro punto de vista, le conceden un aspecto extraño, arcaico, remoto y difícil de seguir. En todo caso, es evidente que se inserta perfectamente dentro de la mitología de los amores trágicos de *Inanna* con *Dumuzi*, tal como los conocemos gracias a **14-18**, y que, por tanto, conviene ubicarlo en este apartado.

Resulta evidente que la acción tiene lugar después de la «muerte» de *Dumuzi* (*74-76; 82-85; 101* s.; *131* s.; *174;* en *77-79* éste ya ha sido sustituido a la cabeza de su rebaño). Esta muerte, si tenemos en cuenta la presencia del «cadáver yacente», sólo pudo tener lugar en el escenario tradicional de dichos hechos: el «redil» del pastor (*6; 42* s.; y comp. con **16**: *40, 68, 129,* etc) y en casa de su hermana (comp. **15**: *32, 37*, etc.), a quien, en este caso, como en **18**: *131*, se la denomina con el epíteto *Belili* (*73* s.). Se trata, dicho en otros términos, de la estepa, del desierto, de los lugares ubicados fuera del espacio socializado (*110*; *112*; *114*; *117*; *119* etc. y //; y comp. con **16**: *1* s.), el «desierto ventoso», tal como lo denomina el texto (*95*; *103*; *105*; *113* y //), el lugar en que los pastores encuentran las pobres dehesas que necesitan para alimentar a su ganado menor (*6*; *171*). Así pues, no cabe ninguna duda de que la muerte del joven hombre ya ha tenido lugar, de acuerdo, esencialmente, con las circunstancias narradas por la tradición común que hemos visto (**14-18**); es decir, como consecuencia de la falta de voluntad de *Dumuzi* y de la voluntad de *Inanna*. El poeta no tenía motivos para introducir en su narración todos estos hechos, anteriores al momento en que se desarrolla y que, por otra parte, todo el mundo conocía. Muy probablemente, tampoco tenía ningún motivo para insistir en la responsabilidad de la diosa. Más adelante (§ 61) veremos por qué.

Toda la obra se encuadra bajo la etiqueta de ù.lîl.lá –término cuyo significado e implicaciones ingnoramos; ver III, n. 16– en honor de *Inanna* (*187*), e incluso es muy posible que haya sido compuesto para uso litúrgico, como muchas de las plegarias análogas en las que se entrelazan cánticos y relatos. El autor hace responsable de esta alabanza a la diosa, quien en dos ocasiones se encarga de llevarla a cabo. En primer lugar, ella, y sólo ella, habría cantado un lamento en honor de su fallecido «esposo» (*1-35* y *80-87*); posteriormente, al parecer a instancias de un animal cercano al difunto, el Francolín, una perdiz del desierto (*147* s.; no parece, a juzgar al menos por la parte de lo conservado que leemos, que dicha ave haya sido tomada como prototipo), canta un lamen-

to coral en compañía de la madre y de la hermana del difunto (*165-183*) en dos estrofas (*165-171; 176-183*), sobre las que, como consecuencia de las lagunas que presenta la primera de ellas, poco sabemos, pero que muy posiblemente no eran exactamente paralelas. Al menos vale pena destacar la estrecha simetría que presentan con el inicio del poema: *1-6 // 183* s. Este es un primer signo de que ella había satisfecho su deber como superviviente: llorar y lamentar a su esposo.

60. Luego –y ésta es la razón fundamental de la alabanza (*172-175* y 184-186) que el poema realiza en honor de *Inanna*– «se encarga de su lugar de descanso» y de «vengarlo» (*ibid.*), mediante una serie de acciones cuya narración, desarrollada a partir de *88*, no es del todo clara. Al menos en este caso llegamos a apreciar la existencia de un relato etiológico (comp. con § 55), entremezclado, como ocurre en otras ocasiones, con el mito. Con la finalidad de «calmar» el alma del difunto (*119-130*) y de «asegurar su descanso» (*101* s.), y puesto que éste había muerto dramáticamente en un lugar del desierto que carecía de medios con los que asegurar las ofrendas de agua fresca y de alimento que, como al resto de los muertos[185], le eran necesarias para satisfacer su precaria existencia en el Reino Inferior, ella, precisamente, va a aportar a dicho desierto todo aquello de lo que carece a este respecto. En primer lugar, agua fresca, mediante la «creación» del Odre que sirve para transportarla y conservarla (*110; 121;* en sumerio, «odre» se dice kuš.a.edin.lá: «la piel que transporta el agua en el desierto»), y luego el personal, tanto sobrenatural (*112-123*) como humano (*114; 126*), que le suministrará las vituallas necesarias (*114-116; 125-127*), incitado, en gran medida, como consecuencia de la intervención de un espíritu-demonio particular (*117* s. y *128* s.). La identidad de estos personajes, que evidentemente eran muy familiares para los usuarios del mito, se nos escapa, del mismo modo que tampoco sabemos nada acerca de su existencia y de las características de su origen, ni siquiera podemos llegar a imaginarnos a qué podían responder la Anciana *Bilulu* (*88*; *99*, etc.), su «hijo» *Girgire* (*90; 104*, etc.) y ese enigmático *Sirru*-del-desierto-ventoso (*95-105*, etc.). *Girgire*, solitario y astuto (*90* s.), que vive de la rapiña, y *Sirru*, su compañero e, incluso, su comensal, que carece de familia y de allegados (*95*), pueden evocar, al menos dos categorías diferentes, pero en cierta medida conchabadas, de habitantes de la estepa, una especie de beduinos expertos en razzias a los que otros documentos conocen bajo nombres distintos. *Bilulu*, con su «taberna» (*106*), podría evocar una de esas «comerciantes de encrucijada» que había instalado su negocio en los lindes del territorio desértico, del mismo modo, en cierto sentido, que otra famosa tabernera, la *Siduri* de la *Epopeya de Gilgameš* (tabl. X/I: 1), cuyo negocio se ubica en la frontera del más allá. Dejando a un lado estas conjeturas, el carácter etiológico del relato resulta evidente, gracias a unas serie de datos bastante sutiles (el nombre de gír.gír.e, por ejem-

[185] *Mésopotamie*, p. 337 ss.

plo, se escribe con los mismos caracteres gráficos que «astuto» *–91–* y se lee $ul_4.ul_4.e$) que, por fuerza, escapan, en la mayoría de las ocasiones, a nuestro conocimiento. *Inanna* se responsabiliza de la transformación de estos personajes y dicha acción se atribuye a su deseo de «hacer algo» por el descanso de su amante muerto. Al inicio del poema se nos presenta a una *Inanna* ansiosa por ir a reunirse con el cuerpo de su amante, partiendo rápidamente hacia allí, «lúcida y decidida» (*49* s.), en mitad de la noche y bajo la luz de la luna –¡su padre!– que brilla para ella como si aprobase su decisión y se encargase de mostrarle el camino (*45* s.).

61. Este poema, en conclusión, nos presenta a una *Inanna* en cierto sentido «renacida» al amor que ella había sentido por *Dumuzi* antes de abandonarlo a cambio de su propia salvación. Este rasgo, del que se conservan otros indicios en la tradición literaria antigua, es de la misma inspiración que aquel, ya subrayado anteriormente en **17**, § 51 y **18**, § 55, que buscaba atenuar la responsabilidad de la diosa en tan cruel decisión al hacer copartícipe de la misma a *Éreškigal.* Así pues, parece que, sin duda por razones piadosas, se quiso debilitar o incluso eliminar del mito todo aquello que, desde la perspectiva de una sensibilidad religiosa más evolucionada, no parecía digno de una divinidad tan importante y venerable.

Por medio de este recurso, el *Descenso de Inanna/Ištar al Infierno* se manifiesta como una de las fuentes más densas y ejemplares para el estudio de la mitología en la antigua Mesopotamia: a través de él se aprecia el modo en que el mito pudo haber nacido, coincidir con todos los parámetros de la vida individual y social, desarrollarse en diferentes tradiciones folclóricas e incluso, con el paso del tiempo, modificarse, adoptando una visión mucho mas «devota» y respetuosa, conforme a una imagen humanizada de los dioses y con un tipo de «teología» en pleno desarrollo.

X. NINURTA EL VALIENTE

1. Este dios también arrastra, tras de sí, una historia larga y compleja que no llegamos a comprender del todo bien. Pertenecía al panteón de Nippur, era considerado «hijo» de *Enlil* y se le veneraba en el mismo templo principal del Ékur, residencia de este último gran dios, al igual que en su santuario particular de esta misma ciudad, la Ésumeša. En Lagaš también aparece, desde época muy antigua, como muy tarde desde el 2500, un personaje divino al que se conoce bajo el epíteto de «señor de Girsu», *Nin.girsu*[186], y que por muchas de sus características parece más o menos comparable, o incluso idéntico, a *Ninurta* y bien podría ser, por tanto, el *Ninurta* venerado en Lagaš. Ignoramos el sincretismo que ha podido tener lugar entre estos dos personajes, al igual que también desconocemos el momento en que pudo tener lugar. Por otra parte, y a juzgar por sus prerrogativas, *Ninurta* pudo haber sido el resultado de la fusión de, al menos, dos divinidades arcaicas de las que dicho personaje conserva algunas carácrerísticas, es al mismo tiempo el patrón de la Agricultura –tal como, de hecho, lo evidencia su nombre, pues nin.urta significa «señor de la tierra (arable)»– y un dios de la Guerra, en especial de la guerra contra las poblaciones montañesas del Este y del Nordeste que amenazaron seriamente el país, incluso en su parte meridional, durante el III milenio y con mucha probabilidad hasta época de la III dinastía de Ur –si no, incluso, más tarde. Esta característica de responsable sobrenatural de las grandes hazañas guerreras, de combatiente intrépido y de héroe vencedor, es precisamente la que ha conservado la mitología, al menos a juzgar por la documentación que nos ha llegado. Esta faceta de *Ninurta* fue la que debió inspirar a los poetas, pues poseemos cinco piezas, dos o tres de gran tamaño, protagonizadas por él.

20. LUGAL.E, O NINURTA Y LAS PIEDRAS

2. *Lugal.e,* denominación con la que en ocasiones se titula la más destacada de todas estas obras, es el *incipit* de su primer verso: Lugal.e u_4.me.lám.bi nír.gál. Se trata del poema más importante, tanto por su extensión (729 líneas), estando ausentes de él esa gran cantidad de

---

186 Ver IV. n 25.

repeticiones que, en muchas ocasiones, reducen a la mitad, o incluso a un tercio, poemas en apariencia desmesurados, como *Inanna y Enki/* **11**, como por su complejidad, por su capacidad verbal y quizá también por su notoria dificultad. Este hecho revela cierto arcaísmo, al menos del material con el que parece haber sido compuesta dicha obra e incluso, sin duda, de su organización literaria. La historia se centra, fundamentalmente, en las luchas contra el Este y el Nordeste –desde un punto de vista muy distinto al que, por ejemplo, nos ofrece **6**, donde se pone de manifiesto la existencia de un comercio pacífico con el Sudeste, el Sur y el Noroeste, mientras mantiene, con respecto al Este, una actitud desconfiada: VIII, § 15; su estilo vigoroso y descarnado, su fantástica presentación de las cosas, que, en ocasiones, llega incluso a ser brumosa y casi onírica, las extrañas imágenes, a veces fulgurantes, así como una o dos alusiones dentro del texto (*475-478;* comp. quizá también con *665-671*), hacen pensar que la obra, anterior a la época de Ur III, pudo haber sido compuesta en tiempos de Gudea de Lagaš (hacia 2100), pues algunos de sus rasgos literarios recuerdan los de los famosos «cilindros» de dicho gobernante[187]. Sin embargo, ninguno de nuestros manuscritos es anterior al primer tercio del II milenio. Se trata, sin duda, de una de nuestras composiciones mejor documentadas: contamos aproximadamente, entre tablillas y fragmentos, con doscientos fragmentos, lo que nos permite tener casi completo el texto, con excepción de unas pequeñas lagunas (*197-213* y *317* s.). Dos tercios de estos manuscritos (exactamente 133) están originalmente redactados, única y exclusivamente, en sumerio; alrededor de otros setenta manuscritos incluyen, también, una traducción al acadio. Todos estos textos se escalonan temporalmente hasta época seléucida, lo que viene a testimoniar el constante favor de que disfrutó dicho poema heroico a lo largo de toda la historia de este país. El contenido de la obra ha sido distribuido, canónicamente, en 16 tablillas[188]. El texto cuneiforme de los fragmentos más antiguos llegados hasta nosotros, datados todos ellos en época neo-asiria y con traducción al acadio, fue publicado en 1875 por T. G. PINCHES en su famosa recopilación *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia,* IV² (v.g. lám. 13, n.º 1; 23, n.º 2...). Sin embargo, el contenido íntegro del mito, prácticamente restaurado *ad integrum*, sólo vio la luz en 1983 al haber sido editado y traducido, tras largos años de trabajo de más de un sumeriólogo, por J. VAN DIJK (*Lugal ud me-lá-bi nir-gál*). Esta obra, revisada por S. N. Kramer, ha servido para establecer el texto cuya traducción ofrecemos aquí[189].

---

[187] Traducidos (al alemán) en las p. 137 ss. de la obra citada en VII, n. 86.

[188] Que aquí aparecen indicadas mediante números romanos al margen izquierdo del texto.

[189] También se han tenido en cuenta, en diferentes ocasiones, las indicaciones de M. J. GELLER, «Notes on *Lugal.e*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* XLVIII (1985), p.215.

Invocación inicial y elogio de *Ninurta*, héroe del mito

¡Rey! ¡luz resplandeciente y soberana!
¡Ninurta! *¡el primero! ¡Dotado de una energía sin igual!*
¡Tú que, solo, saqueas la Montaña!
¡Oh Cataclismo! ¡«pitón» tenaz
que te arrojas contra la comarca rebelde!
¡Campeón siempre dispuesto a pelear con vigor!
¡Señor del brazo poderoso
Adecuado para blandir el Arma Fatal
Que siega como espigas las cabezas de los rebeldes!
¡Oh Ninurta*! ¡oh rey! ¡hijo que con tu prestancia*
Encantas a tu padre!
¡Campeón que envuelves la Montaña como el Viento del Sur!
¡Ninurta! *¡aureolado por el Arco Iris y cuyos ojos brillan!*
¡Nacido del príncipe de la barba azul[190]*, de rizos abundantes!*
¡Poderoso como un león! ¡boa que lanza su lengua!
¡Huracán que explota!
¡Ninurta! *¡soberano situado por el propio*
Enlil, *en persona, en un lugar elevado!*
¡Campeón que atrapas a tus enemigos
Con tus redes de combate!
¡Ninurta! *¡cuya sombra terrorífica se despliega sobre el país,*
Tú que cubres de tinieblas la comarca rebelde
Y, en ella, pones sitio a los ejércitos!
¡Oh soberano Ninurta*! ¡hijo que difundes lejos*
El culto de tu padre!

La revuelta de la Montaña, anunciada a *Ninurta* por *Šarur*, su arma mágica

Un día en que Ninurta *estaba sentado sobre ese augusto trono*
Desde el que irradia un aura sobrenatural,
Mientras asistía, a gusto y alegre,
A alguna fiesta en su honor;
Rivalizando con An *y* Enlil
A la hora de beber ávidamente la suculenta bebida;
Mientras Bawa, *respetuosa,*
Murmuraba plegarias para el rey,
Y el hijo de Enlil *se disponía a establecer destinos,*
Fue entonces cuando, allá arriba[191], Šarur *que había echado una ojeada a la Montaña,*

[190] Aquí el autor estaría evocando una estatua barbada de *Enlil* tallada en lapislázuli; no obstante, se trata de una lectura que no es del todo segura.
[191] Con respecto a *Šarur*, Arma de *Ninurta*, a la que la imaginación mitológica convirtió en un ser humano, ver más adelante §§ 5, 2.° y 12; y **22**, X, n. 211.

El Arma mágica del Señor, exclama
En honor de aquél:

Su autor es *Asakku*, cuyo origen es descrito por *Šarur*

«¡Señor! ¡tú que estás por encima del resto de los reyes!
¡Ninurta *el de inflexible palabra,*
De imprescriptibles decisiones!
¡Oh, mi rey! ¡Después de que el Cielo
hubiese impregnado a la verdosa Tierra,
Ésta dio a luz al Assaku, *ese tosco militar.*
Éste, sin haber necesitado nodriza,
Mamó la poderosa leche materna
Y no fue educado por ningún padre!
¡Él es el asesino de la Montaña:
Barbudo intrépido, de rostro agresivo,
Macho arrogante, orgulloso de su anchura!

y lo denuncia como progenitor de la población de la Montaña: el colectivo de las Piedras

¡Pero yo, oh campeón, similar a un toro,
Yo soy de tu misma opinión!
¡Oh, mi rey, benefactor de tu ciudad,
El más ingenioso con respecto a tu madre,
Has de saber que el Assaku, *tras haberse unido con la Montaña,*
Se ha asegurado una numerosa posteridad de Piedras,
Que, unánimemente,
Han aclamado como rey a la Piedra Ú,
La cual, entre ellas, alzaba, alta, sus aristas
Como un uro gigante!

Él introdujo la guerra en la Montaña e hizo reinar el terror allí

¡Y este belicoso Alabastro, oh Ninurta, *se ha puesto*
A saquear las ciudades de la Montaña,
En connivencia con Sû, Sag.kal, Diorita
[...] y Hematites!
¡A estas ciudades las amenazó el
Asakku, *con sus dientes de tiburón,*
En la Montaña que él había hundido,
Mientras sus dioses políades se sometían a él
Ante su prepotencia!
¡Sin derrocar a su propio jefe
Él, allí, se hizo erigir un trono
E incluso ha pretendido llegar a resolver soberanamente, como tú,
Los asuntos del país,
Sin que nadie se atreva a reaccionar
ante su resplandor sobrenatural
Y se pueda oponer a sus monstruosos crímenes:
Pues todos, aterrorizados, tiemblan de espanto!

y la Montaña, tras haber dudado en un primer momento, le ha secundado en sus deseos de revuelta y expansión

II *Volviendo, entonces, los ojos hacia la Montaña, este* Assaku
Le concede y hace que se le entreguen
regalos para ganarla a su bando:
¡Pero, en recuerdo de tu padre,
Ésta, Ninurta, *te invocó a ti en primer lugar!*
¡Por causa de tu energía sin igual, ella te mandó buscar:
Ella, por causa de tu omnipotencia, te mandó llamar,
Declarando que no se podía encontrar
Ningún campeón que se te comparase!
Luego, y tras muchas diferencias internas,
Ella acabó sucumbiendo (?)
Y aquél conspiró con ella
Para usurpar tu soberanía,
Decidió arrogarse los Poderes
Que tú habías obtenido en el Apsû!
¡Con su rostro difundiendo el terror, siempre presente,
Él no dejaba de anexionarse, cada día, nuevos territorios!
Y, sin embargo, tú, a fin de cuentas, debías
Obligarle a obedecer a los dioses,
Oh Íbice celestial, pisoteando la Montaña con tus cascos:
¡Pues nunca nada se te ha podido resistir, Ninurta, *hijo de* Enlil*!*
Sin embargo el Asakku, *desenfrenado y poderoso,*
Escapaba a todo control:
¡Sus tropas se escuchaban
Antes incluso de que se hubiese
llegado a ver a sus soldados!
¡Tan considerables eran sus fuerzas
Que ningún arma las podía estremecer!
¡Ni el hacha ni la flecha más irresistible
Hacían mella alguna en ellas!
¡Nunca has estado ante
Un adversario tan agresivo!

Por este motivo *Šarur* da la voz de alarma a *Ninurta*

¡Oh señor en cuyos brazos se reúnen
Los augustos Poderes,
Esplendor y joya de los dioses,
Toro de las proporciones de un uro,
De sólidos lomos, inteligentísimo,
Mi Ninurta *cuya estatura admira el propio* Enki *en persona!*
¿Qué podemos hacer, oh mi señor

Reacción de *Ninurta*: su primera campaña contra la Montaña sublevada

Uta'ulu[192], *hijo de* Enlil?»
¡Entonces el Señor lanzó un grito tal
Que el cielo se estremeció
Y la tierra se arrebujó a sus pies;
Que el propio Enlil, *aterrorizado, se vio sumido en problemas*
Y abandonó el Ékur;
Que la Montaña se agrietó, el cielo se cubrió de tinieblas
Y los Anunna *temblaron!*
Se golpeó el muslo con el puño
Y los dioses huyeron:
¡Los Anunna *se dispersaron a lo lejos, como corderos!*
De pie, el Señor tocaba el cielo,
Y, cuando partía hacia el combate,
Cada una de sus zancadas cubría cincuenta leguas!
¡De camino hacia la comarca rebelde,
Al igual que una tormenta devastadora,
Él se aferra a los Ocho vientos!
¡Sus manos se apoderan de la Jabalina,
Y su Arma fatal
Amenazaba a la Montaña con su hocico abierto,
Mientras su Maza hacía frente a todos sus enemigos!
¡Cuando hubo enastado a Huracán y Tempestad,
Les encargó que (desencadenasen) el Cataclismo!
¡Y éste, gigantesco e irresistible,
Sobresalía en la vanguardia del Campeón!
¡Removía y hacía caer el polvo del suelo,
Llenaba las cavidades, todo lo nivelaba,
Hacía llover brasas, resplandecer los relámpagos,
Y devoraba a los hombres mediante todo este fuego.
Arrancaba los troncos más altos y arrasaba los bosques.
La tierra, abriendo sus entrañas,
Lanzaba gritos estridentes,
El Tigris se arremolinaba
Turbulento, cenagoso y pútrido!
III *Entonces, a bordo de su barco Makarnunta'e,*
Ninurta *alcanzaba, rápidamente, el campo de batalla*

[192] Epíteto sumerio de *Ninurta* (escrito *Utu'ulu* en *683)*, que recuerda su carácter «tempestuoso».

¡Enloquecidas, las personas se agolpaban contra los muros;
Los pájaros por más que querían iniciar su vuelo,
Eran arrastrados a tierra por sus alas;
Escaldados por el calor de su abismo,
Los peces atrapaban el aire a bocados;
El ganado de la estepa fue transformado en madera para quemar
Y fue tostado como saltamontes!
¡Una crecida devastadora
Aniquilaba la Montaña!
¡Ninurta *arruinaba esta comarca rebelde:*
Mata a sus mensajeros y destruye sus ciudades;
Abate a sus boyeros como a mariposas que revolotean;
Ata las manos de los rebeldes como si fuesen gavillas de juncos,
Tanto y tan bien que éstos, atemorizados,
Se tiraban de cabeza contra los muros!
Ningún resplandor brillaba ya en la Montaña:
Se colgaban, jadeaban;
La personas, enfermas, estrechaban los brazos contra sus pechos,
Maldiciendo su país
¡Y declarando nefasto
El día del nacimiento del Asakku*!*
El Señor derramaba veneno sobre esta comarca rebelde:
¡Atrabilis y cólera le oprimían el corazón!
¡Alzándose como una ola enorme,
Él se precipita sobre los enemigos reunidos!
Así le respondió su Arma de leonina cabeza.

Tras este primer asalto, *Šarur* parte a inspeccionar estos lugares

Entonces Šarur, *como un pájaro,*
Emprende el vuelo y se posa en la Montaña,
Con las alas desplegadas cubriendo a los prófugos,
Da vueltas por todo el cielo,
Examinando la situación.
Y cuando se le hubieron comunicado las noticias,
Este infatigable Šarur,
Animador sin tregua del Cataclismo,

Él trae malas noticias

¿Qué informes le da a Ninurta
Sobre la situación de allá arriba?
Le recita, literalmente,
Las decisiones de las gentes de la Montaña
Y desvela sus intenciones al Señor.
Le explica con total claridad
Lo que se le había dicho acerca del Asakku:

y, recordándole a *Ninurta* sus primeros éxitos, le advierte: la verdadera batalla se va a librar contra el propio *Asakku* en persona

«¡Guerrero! ¡mantente en guardia!», le decía solícito.
Y habiéndolo estrechado entre sus brazos (?), pues él lo amaba,
Šarur, *el Arma mágica, pronunció este discurso al Señor* Ninurta:
«¡Campeón de los lazos y de las redes de combate,
Soberano amo del Arma celeste
Cuyo choque no puede evitar el enemigo (?),
Tempestad devastadora que asolas la comarca rebelde
E inundas sus cosechas,
Tú quisiste la batalla y, en ella, has deshecho a más de uno (?)!
Amontona los cadáveres (?) en la red y haz un [...].
Después purifica tu Jabalina y tu Maza, Señor,
Constrictor celestial.
Pues he aquí, Ninurta, *la relación de los valientes que tú has abatido:*
El Kuli-anna, *el Dragón, el (?) Yeso,*
El resistente Cobre, el Soldado, el Musmón de seis cabezas,
El Magilum, *señor* Saman-anna,
El Bisonte, el Rey palmera,
El Anzû, *la Serpiente-de-siete-cabezas–*
¡A todos ellos tú, oh Ninurta, *los has vencido en la Montaña!*
Pero, contra el Asakku, *no te dejes arrastrar*
A un combate todavía más gigantesco:
IV *¡No vuelvas a cruzar tu espada, ni te entregues*
A la "fiesta de los hombres", la Danza de Inanna*!*
No te apresures a afrontar una batalla tan colosal:
¡Detente!
¡Pues, aunque parezca imposible, es el Asakku
Quien te espera en la Montaña!
¡Oh campeón tan maravillosamente coronado!
¡Primogénito de Enlil *y al que* Ninlil *adornó con infinitas gracias,*
Auténtico Señor,
Nacido del Pontífice y de la Gran Sacerdotisa!
¡Héroe cuyos cuernos se despliegan como los de la luna creciente,
Tú que garantizas larga vida al soberano del país,
Tú que, con tu elevado y sobrenatural poder,
Abres el cielo!
¡Maremoto que sumerge la tierra!
Ninurta, *terrorífico Señor que te lanzas sobre la Montaña,*

Augusto Campeón sin par,
¿Serás capaz, en la actualidad, de mantener un enfrentamiento con el Asakku*?*
¡No! ¡no mandes tus tropas (?) a la Montaña,
Oh, Ninurta*!*

Pero, a pesar de ello, *Ninurta* decide combatir

Pero el Héroe, hijo y orgullo de su padre,
El muy sabio, nacido de una mente superior,
El Señor Ninurta, *hijo de* Enlil,
Muy inteligente, dios sutil (?),
Levanta la pierna y monta sobre su onagro.
¡Y reuniendo a sus tropas,
Difunde su desmesurada sombra sobre la Montaña
E hizo subir contra sus habitantes [...]!
Una vez llegado a la frontera, [...]
Atraviesa, a la cabeza de sus guerreros, la comarca rebelde.
Da órdenes a su Jabalina
Y ésta, por sí misma, se puso a su lado;
Ordena a su maza, que se deslizó hasta su cintura.
Luego, con ardor, se dirige [hacia] el campo de batalla,
Paralizando de terror el cielo y la tierra.
Prepara la lanza y el escudo,
Y la Montaña se derrumba, se viene abajo,
Ante la masa de los belicosos regimientos de Ninurta*!*
¡Y, cuando el Campeón colocó su Garrote en su lugar (?),
El Sol abandonó su puesto, la Luna se retiró,
Se hizo de noche y el día fue como la pez,
Mientras él se dirigía hacia la Montaña!

El asalto del *Asakku*

¡Entonces, en el frente del combate, el Asakku *se lanza contra él,*
Echando mano al cielo para que le sirviese de maza!
Reptaba por tierra, como una serpiente;
Después saltaba como un perro rabioso,
Con sus flancos dando asco a causa del sudor.
Él se abalanzó sobre Ninurta *al igual que un muro que se derrumba,*
Lanzando gritos guturales
Lo mismo que en el día del Castigo!
¡Silbaba por la comarca como una pitón!
Secó las aguas de la Montaña
Y arrancó sus tamariscos;
Laceró el cuerpo de la tierra
Y lo cubrió de crueles heridas;
Prendió fuego a los cañaverales y el cielo se veló de sangre.

Atravesó los cuerpos con flechas y dispersó a la población:
Los campos se convirtieron en simples cenizas negruzcas,
Y el horizonte se enrojeció como la púrpura.

Hasta los dioses, con *Enlil* en primer lugar, se aterrorizaron

V *¡Anu, horrorizado y en cuclillas, llevaba sus manos al vientre;*
Enlil, *totalmente tembloroso, se escondía en un rincón;*
Los Anunna *se apretaban contra los muros,*
Mientras el Templo, amedrentado, gemía como tórtolas!
Y Enlil, *el Gran Monte, comenzó a gritar a su* Ninlil:
«¿Quién me amparará entonces, oh esposa mía,
Si mi hijo ya no está allí?
El Señor Ninurta, *el orgullo del Ékur,*
La noble picota impuesta (a los enemigos) por su padre,
El Cedro enraizado en el Apsû y cuya frondosidad
Ofrece una sombra tan inmensa,
(Si) mi hijo, mi apoyo y mi consuelo, desaparece:
¿Quién me cogerá de la mano?»

Šarur ya había advertido a *Enlil*

Pues Šarur *el Arma fiel*
Y dócil de su Señor y amo,
Había ido a Nippur, para informar a Enlil
Del peligro al que se exponía Ninurta:
¡En la Montaña, una furibunda tempestad
Envolverá al hijo de Enlil *como a un tela*
Y lo sacudirá como a un árbol!
[El Asakku*?...] lo envolverá, y el Señor [...].*
[Además Šarur*] se dirige [en estos términos] a* Enlil:
«[¡Oh venerable Enlil*...], el* Asakku *[...]*

Trece (?) líneas perdidas.

[Y Enlil *le respondió...]*

Dos líneas ilegibles.

[...] he mirado [...]
Allí donde no penetra la luz
¡[...] tu Señor te ha retenido (?) [...]!
Ninurta, *seguro de sí mismo [...]*
Se recuperará tras el Cataclismo,
Una vez secas las aguas, como por la acción del sol.

[Mi hijo], mi consuelo, aliviado y feliz,
¡Se recuperará y respirará!
Lanzaré tormentas terribles sobre los enemigos de Ninurta,
A él [al que] la Montaña mostraba resistencia,
Admirando, sin embargo, su fuerza!

Enlil, a través de *Šarur,* da aliento a *Ninurta*

[Éstas son mis ins]trucciones, tú le llevarás este mensaje:
[«¡Sí! mis gentes] seguirán siendo numerosas:
¡Las aguas no inundarán
A aquellos que, sin vacilar, están de mi lado!
¡Y cuando el viento arrase los campos,
La población no disminuirá!
¡Ni él mismo [...], me privará de mi posteridad,
Ni hará que desaparezcan todas esas especies
Que yo he creado y animado!»

Šarur comunica este mensaje a su destinatario

Šarur, *el Arma mágica, calmado,*
Se golpea el muslo con el puño,
Después, rápidamente, regresa a la comarca rebelde,
Para dar cuenta, feliz, del mensaje al Señor Ninurta:
«Esto es, mi rey, lo que tu padre, Enlil, *que tanto te ama, me ha dicho:*
"¡Cuando, lleno de veneno,
El Cataclismo se lance sobre el enemigo,
VI Ninurta *cogerá al* Asakku *por la espalda y le atravesará el hígado!*
¡Tras lo cual mi hijo volverá al Ékur,
Y mis súbditos celebrarán, por siempre y como conviene,
Tus Poderes, Ninurta*!"*
¡Obedece entonces las órdenes de tu padre, Señor:
Augusto poder de Enlil, *no te demores!*
Tempestad que se abate sobre la comarca rebelde,
Tú que puedes reducir la Montaña a arena,
¡Vamos! ¡sin más demora, Ninurta, *atleta de* Enlil*!*
VI *¡Sobre su muralla de adobe,*
El Asakku *había dispuesto su "caballo de frisa".*
Su fortificación, a la que así había dado más altura, era, desde ahora, innaccesible!
¡[...] no calma su cólera,
Sus [...] no se alzan!
Contra ti él ha lanzado, en cabeza,
Los [...] que no saben [...].
El Viento malo [...] abre la marcha [...]
¡Será preciso, rey mío, que, en [...], recurras,
Al cuerpo a cuerpo y a los lazos (?)!»

Lleno de valor, *Ninurta* lanza el ataque

Ninurta *vuelve, entonces, hacia la Montaña*
Su Garrote y sus Flechas,
La apunta con su Jabalina [...].
El Señor alza sus brazos hacia las nubes [...],
Y el claro día se convierte en negra noche.
Aúlla como un huracán [...]
Él [...] la Jabalina [...]
Ninurta *[...]*
El Señor [lanza (?)] polvaredas.
Su choque golpea la Montaña como un aguijón.

y *Šarur* comienza la acción, pero es en vano

¡Šarur, *habiendo inflado los vientos hasta el cielo,*
Dispersa las poblaciones
Y las despedaza como una fiera hambrienta.
Con su veneno devasta totalmente las ciudades;
Su maza trituradora incendia la Montaña;
Su arma, de despiadada dentadura, pulveriza los cráneos;
Su hacha destripadora rechina los dientes,
Y, cuando plantó su jabalina en tierra,
Las grietas del suelo se llenaron de sangre
Que los perros lamían como si fuese leche!
Los enemigos, trastornados, gritaban a las mujeres y a los niños:
«¿No habéis implorado
La clemencia (?) del Señor Ninurta?»
Pero por más que el Arma mágica
Envolvía en polvo la Montaña,
Nada quebrantaba el espíritu del Asakku.
Por ello, rodeando con sus brazos el cuello de Ninurta,
Šarur *(le decía):*

Asustado, advierte a *Ninurta* de que es casi imposible apoderarse, allí, del *Asakku*

«¿Qué te espera, oh Campeón?
¡Nunca lo podrás atacar
En el mismo corazón (?) de la Montaña!
¡Es pesado como un huracán,
Oh Señor Ninurta, *hijo de* Enlil!
¡Es como un tumor supurante y dañino:
Resulta tan repelente como la lepra en el rostro!
¡Su palabra es retorcida: nunca obedece!
¡Quien se opone a ti es casi un dios!
Es una bruma que cae sobre la tierra:
Él la limpia igual que el alcalí (?).
¡Ahuyenta los onagros por las montañas!
¡Su espantoso brillo sobrenatural
Hace que el polvo se arremoline
Y que caigan chubascos de arcilla!

Dentro de la comarca rebelde, es un León de fauces feroces
Que no puede ser capturado.
Hasta [...], él ha aniquilado totalmente al Viento del Norte.
(Allí), mediante el demonio Lilû, *exterminó el ganado*
Y desecó el suelo;
Su ciclón eliminó, irreparablemente, a la población.
¡Ante tal enemigo, implacable[193]*,*
Vuelve sobre tus pasos, oh vigoroso Campeón!»
Le murmuraba a Ninurta.

El combate cuerpo a cuerpo contra el *Asakku* y la victoria de *Ninurta*

VII *¡El Señor, sin embargo, seguía gritando,*
Vociferaba sin cesar contra la Montaña!
Desdeñando los clamores de la comarca rebelde,
A la que no prestaba ninguna atención (?).
Él [...] todo lo que el Asakku *había maltratado.*
¡Quería aplastar la cabeza a todos sus enemigos
Y hacer gemir a la Montaña!
Él no dejaba de dar vueltas, como un soldado durante el saqueo.
Desde lo alto, el Asakku, *como un ave de presa,*
Lanzaba sobre él miradas furibundas,
Reduciendo la comarca rebelde al silencio y la inmovilidad.
Pero Ninurta, *habiendo llegado al lado de su enemigo,*
Lo envuelve como una ola (?)
Y, una vez debilitado el brillo sobrenatural del Asakku,
Él [...]:
¡Lo derribaba y luego lo lanzaba hacia arriba,
Sacudiéndolo y desparramándolo, como (si fuese) agua, sobre la Montaña.
Lo escarda como (si fuesen) juncos, lo arranca como (si fuesen) cañas.
Luego, cubriendo la comarca con su propio esplendor,
Aplasta al Asakku *como a cebada tostada, lo castra*
Y lo parte en pedazos, como a hiladas de ladrillos.
Al igual que el alfarero con sus carbones, hizo, con ellos, una piña (...),
La comprime como adobe, como barro triturado (?)!
¡El campeón llevó, así, a cabo su plan!

El triunfo de *Ninurta*

Entonces, el Señor Ninurta, *hijo de* Enlil, *respira, aliviado.*

[193] Literalmente dice «sin aliento», nosotros diríamos «sin corazón» (?).

Cuando ya acababa el día, en la Montaña
Recibe la felicitación de Utu.
Después el Señor lava (?) el Tabalí y el Garrote,
Y limpia su Arma de sangre;
Se enjuga el sudor de su frente y luego reclama en voz muy alta
El cadáver del Asakku,
Y, cuando él hubo hecho esto como un pecio movido por la marea,
Los dioses (?) del país fueron a su encuentro,
Y cayeron a sus pies, como onagros agotados,
Para celebrar la gloriosa hazaña (?) del Señor,
¡Recibiendo con aplausos a Ninurta, *el hijo de* Enlil*!*

El discurso que *Šarur* le dirige en esta ocasión

Desde su elevada posición, Šarur *le dirige, entonces, este elogio:*
«¡Señor! Majestuoso árbol-mes plantado en un regadío,
¿Quién te podrá igualar, oh Campeón?
Nunca ha habido nadie tan perfecto,
Tan digno de ocupar el trono
Como tú, Soberano mío.
De ahora en adelante, nadie en la Montaña
Osará rebelarse contra ti:
Para abatirlo no tendrás más que dar (?) un simple grito.
¡[...] cómo se te celebra!
¡Oh tempestad devastadora [levantada] contra la comarca rebelde [...],
Oh Señor Ninurta *[...]*

Siete líneas perdidas: continuación y final del discurso de Šarur.

Ninurta vencedor, decide el destino del derrotado *Asakku*

Y cuando, en la comarca rebelde, él
hubo escardado como a juncos
Y arrancado como a cañas al Asakku,
El Señor Ninurta *[...] su Garrote (diciendo):*
«Como [...]
A partir de ahora ya no se te volverá a llamar Asakku, *sino «Piedra»,*
Una piedra cuyo nombre propio será zalaqu,
En cuyo interior estará el Infierno
Y cuyo valor pertenecerá al Señor (?).»

Luego concede un título a su propia Arma

A su Arma, que descansaba en un rincón,
La bendijo del siguiente modo:
«¡Suprema batalla victoriosa para el país!

Procede, entonces, al establecimiento de la Agricultura y del Regadío

VIII *¡Diluvio que se abate sobre los enemigos!»: ¡éste es el nombre*
Con el que se la celebrará en la Montaña!
En esa época el agua vivificante
Todavía no manaba del suelo,
Sino que, transformada en hielo acumulado,
Al fundirse formaba barrancos en las montañas.
De tal modo que los dioses del país,
sometidos a este trabajo forzado,
Tenían –pues tal era su faena–
Que cargar con el pico y el capazo.
Pues no había otros obreros a los que recurrir (?)
Para asegurar la producción.
En su nivel más alto, el Tigris todavía no llegaba a provocar
La crecida de sus aguas,
Y como aún no desembocaba en el mar,
Él no vertía allí su agua dulce.
Por entonces, en sus muelles, no se cargaban las cosechas (?):
¡El hambre era cruel, pues nada se producía!
¡Nadie limpiaba los canales, ni dragaba el fango,
Y, ante la falta de drenaje, la gleba estaba empapada de agua!
No había más que una poca cebada:
No se abrían los surcos.
El Señor aplicó su inteligencia a todas estas cuestiones:
¡Él comenzó a realizar maravillas[194]*!*
Él, entonces, amontona en la Montaña las piedras
Y, desplegando sus brazos
Como una espesa nube que cruza el cielo,
Encierra la parte delantera del país, como con una alta muralla:
Forma una presa al final del horizonte.
Con suprema habilidad
Construye, de la misma manera, diques en todas las ciudades,
Poniendo freno a las potentes aguas con paredes de piedra:
¡Desde este momento ya nunca más volverán a subir
De la llanura a las alturas!

[194] Esta misma expresión vuelve a aparecer, en acadio, en la *Epopeya de la Creación*/**50** y aplicada a *Marduk*, en el momento en que éste va a crear nuestra Tierra y, luego, al Hombre (IV: *136;* VI: *2*).

Reúne todo aquello que estaba disperso:
Las aguas que en la Montaña estaban diseminadas en lagos,
Las mezcla todas y las hace desembocar en el Tigris,
Para que rieguen, durante las inundaciones primaverales, la tierra arable.
¡A partir de este momento, todo el universo,
Desde la copa del rey del país hasta los confines de la tierra,
Gozó de los beneficios del Señor Ninurta*!*
Asigna, entonces, a la tierra arable
El cultivo de la cebada matizada;
Hizo que las frutas naciesen en los jardines y huertos,
Y llenó los silos con montones de grano (?).
En el extranjero fundó establecimientos de comercio.
¡De este modo satisfizo los deseos de los dioses,
Quienes, a cual mejor, proclamaron
La alabanza del padre de Ninurta*!*

De cómo su madre *Ninmaḫ* se convirtió en *Ninḫursag*

¡Sin embargo él, en una ocasión, entristeció el corazón de una mujer, su madre,
Ninmaḫ, *que por él perdió el sueño, sobre su lecho*
Donde, como ella recordaba, lo había concebido!
Con su cuerpo vestido con un vellón de lana, parecido a una oveja,
Una oveja aún no trasquilada,
Ella se quejaba amargamente de que le hubiese cerrado la Montaña:
«El Señor (decía), cuyo augusto poder fue incapaz
De soportar la Montaña,
El sublime Campeón, al que nada se puede acercar
Cuando se inflama su furor,
Tempestad que se abate arrojando todo su veneno sobre la tierra,
IX *El Señor, el "soplo" de* Enlil, *digno de la corona,*
El campeón situado en lo más alto para recibir las órdenes,
Pasó muy dispuesto ante mí, cuando hubo triunfado,
Y aquel que fue fecundado en mí por mi esposo,
Al que con tanto dolor traje al mundo
Para mi marido,
¡Me ha ofendido así de manera inaudita!
¡El hijo de Enlil *pasó ante mí*
Sin tan siquiera dirigirme una mirada,
Entonces, se decía, este Personaje,
Aunque parezca imposible, se reunió con los otros dioses en el Ešumeša,

Su santuario preferido!
¡Iré, entonces, resueltamente a encontrarme con este pretencioso Señor,
Yo, la reina, iré sola a visitar a ese favorable Señor.
Iré a presentarme ante él y le diré: "¡Aquí estoy!",
Él, mi hijo, tendrá que recibirme al instante,
Ese magistrado de Enlil,
Ese gran Campeón, el orgullo de su padre!»
Así, la noble dama
Enunciaba muy seriamente este propósito;
Así lo formuló ante Ninurta.
Él, entonces, le dirige una mirada benévola y le dice:
«Señora, puesto que has querido venir a la Montaña,
Y me has seguido, Ninmaḫ, *hasta la comarca rebelde,*
Sin abandonarme jamás,
Incluso en medio de los horrores de la guerra,
De este montón de guerreros caídos que yo he apilado,
Desde ahora tu nombre será "los montes" (ḫur. sag)
De los cuales tú serás "la dama" (nin).
Este es el destino que yo, Ninurta, *te concedo:*
¡Que así sea!
¡Por tanto, desde este momento, siempre
se te llamará "Dama de los montes"!
¡Las ondulaciones de estas montañas
Producirán hierbas aromáticas para ti;
Sus laderas te abastecerán de vino y miel;
En las pendientes crecerán para ti
Cedros, cipreses, enebro y boj!
¡Este territorio, como un jardín,
te proporcionará hermosas frutas maduras;
Y, sobre sus alturas, tendrás
Abundantes perfumes divinos.
Para ti se extraerán de aquí plata y oro;
Aquí se hará [...];
Se fundirá el cobre y el estaño
Que se te entregará como tributo;
Aquí el ganado se multiplicará,
Y se te abastecerá de prolíficos cuadrúpedos!
¡Reina igual a An,
Y dotada, como él, de un temible Espanto,
Diosa augusta (dingir.maḫ), a la que apenas gustan las habladurías,
Noble mujer, dama de los montes (nin.ḫursag), lugar puro (ki.sikil),
Dama del parto (nin.tu), por [...],

Acércate, oh soberana, y que se te celebre,
Pues yo te concedo estos augustos Poderes!»

El destino de las Piedras. Intervención de *Aruru*

Después de que el Señor, recorriendo el templo de Nippur,
Hubiese así determinado el destino de la Montaña,
La noble dama, la soberana de las matrices,
Quien, por su función sagrada, sobresalía sobre todas,
Aruru, *la querida hermana de* Enlil,
Se presenta ante él (y) de pie (le dice):
«¡Oh campeón magnífico cuyas órdenes (son) tan imprescriptibles
Como las de tu padre,
Todavía no has decidido el destino
De los soldados que acabas de abatir!»

La Piedra Ú

X *Y el Señor se dirigió a la Piedra Ú*
Para definir su naturaleza.
Con voz irritada, él la increpa ante el país
Y pronuncia, contra ella, la siguiente maldición:
«¡Piedra Ú, tú te rebelaste contra mí en la Montaña,
Tú quisiste inmovilizarme, me cortaste el paso,
Tú juraste darme muerte,
Tú pretendiste asustarme, a mí, al Señor Ninurta,
Sobre mi augusto trono!
¡Pues bien, a pesar de tu solidez, oh gran atrevida,
Tu estatura se reducirá:
Temibles personajes, orgullosos de su fuerza,
Te pulverizarán;
Los atletas te utilizarán en sus competiciones!
¡Piedra Ú, joven atrevida, tus hermanos te reducirán a polvo,
Para darte como castigo de tu propia posteridad
Y hacer que tritures los cadáveres!
A pesar de tus gritos, joven atrevida, acabarás triturada:
En pedazos como un gran uro
Al que los cazadores han despedazado (?) en múltiples trozos!
¡Igual que un perro es cazado por el ayudante de un boyero,
Así tú lo serás en la batalla, pero a golpes de maza!
¡Tan cierto como que yo soy el Señor,
Es el hecho de que tú trabajarás y pulirás la cornalina (na_4.gug),
De la que tomarás el nombre (na_4.gug.bùru)!

¡Por esta razón, en virtud del destino
que Ninurta *te ha asignado,*
Desde ahora por medio de la Piedra Ú
Será perforada (bùru / u) la cornalina (na_4*.gug)!»*

La Lava y el Basalto

Después el campeón se vuelve hacia la Lava y el Basalto,
Y el Señor establece su carácter
Pronunciando la siguiente maldición:
«¡Bloques de Lava, vosotros os lanzasteis contra mis armas!
¡Bloques de Basalto, como toros
Os opusisteis a mí vigorosamente;
Habéis dado cornadas como uros!
¡Pues bien, yo os aplastaré como a mariposas:
Mi pavoroso brillo sobrenatural os envolverá,
No escaparéis a mi augusto brazo!
¡Sobre vosotros el orfebre soplará a pleno pulmón:
Con vosotros se tallarán crisoles en los que él fundirá sus obras!
¡En luna nueva sobre vosotros se prepararán,
De acuerdo con el ritual,
Las primicias consagradas a los dioses!»

Las Piedras Sagkal, Gulgul y Saggar

Luego, mi rey se gira hacia la Piedra Sagkal,
Increpando también a la Piedra Gulgul y a la Piedra Saggar,
Y pronuncia la siguiente maldición:
«¡Piedra Sagkal, puesto que tú, durante el combate,
Te precipitaste contra mí!
¡Piedra Gulgul, puesto que tú fulminaste a mis soldados!
¡Piedra Saggar, puesto que tú te jugaste el cuello contra mí
Con tan gran vigor
Y contra mí, el Señor, rechinaste los dientes!
¡Pues bien, Piedra Saggar,
La Piedra Sagkal te cortará
Y la Piedra Gulgul te pulverizará, joven atrevida!
Seréis dejadas de lado,
Como insignificancias carentes de valor (sag.nu.kal)!
Seréis, en vuestros hogares, víctimas de tanta hambre (šá.gar)
Que tendréis que mendigar vuestro pan en vuestra propia ciudad!
¡Seréis siervos (sag)
De castrados matasietes (ur.sag.geme)!

Que en cada momento se os repita –éste será vuestro nombre–
"¡Desapareced rápidamente!"
¡Desde este momento, y en virtud del destino que Ninurta *estableció para vosotras,*
En el país se os llamará: "Mercancía mediocre"!
¡Así será!»

La Diorita

XI *Después, mi rey se gira hacia la Diorita*
Y [...], expresándose solemnemente, desde el fondo del corazón,
Ninurta, *el hijo de* Enlil, *pronuncia la siguiente bendición:*
«¡Diorita, tu ejército cambió de bando durante la batalla:
Te disipaste (?) ante mí como una espesa niebla,
Sin cometer violencia, sin lanzarte sobre mí!
"¡Maldito sea el engaño! (decías):
El Señor es el único Campeón!
¿Quién te puede igualar, Ninurta, *hijo de* Enlil?" –
¡Pues bien, se te irá a buscar hasta lo mas alto de la Montaña
Y se te transportará hasta aquí desde los macizos de Magan!
¡Y tú, que cortas como el cobre más resistente,
Me serás totalmente útil,
A mí, al Señor, y a mi bravura!
¡Cuando un rey, por siempre célebre,
Quiera mandar que contigo se tallen estatuas eternas,
Para erigirlas allí donde se hacen las libaciones,
En ese beatífico santuario de mi Éninnu,
Entonces estarás en el lugar que te corresponde!»

La Piedra común

Después, mi rey se giró hacia la Piedra común (na_4)
Y, arañando completamente la superficie de esta Piedra corriente,
Ninurta, *el hijo de* Enlil,
Pronuncia la siguiente maldición:
¡Oh Piedra común, puesto que tú quisiste ocupar mi lugar,
Piedra corriente,
Puesto que tú quisiste sortear mis privilegios. –
¡Pues bien! ¡Permanece tendida como un cerdo
Mientras se te trabaje!
¡Permanece quieta, sin ser utilizada para nada,
Y acaba convertida en polvo!
¡Se te reducirá a papilla, incluso sin tenerte en consideración!»

La Caliza blanca

Después, mi rey se gira hacia la Caliza blanca,
Y Ninurta, *el hijo de* Enlil,
Pronuncia la siguiente bendición:
«¡Caliza blanca, tú habías puesto a tu
astucia a propagar el miedo
Por la Montaña rebelde,
Después, en plena comarca rebelde, tú has hecho aclamar mi Nombre
A la población en plena efervescencia! –
¡Pues bien! ¡Nunca perderás tu integridad!
¡Tu masa nunca llegará a ser reducida a polvo,
Y en tu superficie se colocarán (por escrito ?) mis Poderes!
¡Cuando tenga que enfrentarme a los Campeones,
Te adaptarás perfectamente a dicha guerra!
¡En el gran patio de mi templo te colocaré sobre un pedestal,
Y, maravillado ante ti, el país proclamará tus alabanzas!»

La Hematites

Después, el Campeón se gira hacia la Hematites,
Y, exclamando tan fuerte como dura era ella,
Ninurta, *el hijo de* Enlil, *pronuncia la siguiente bendición:*
«¡Joven atrevida y respetuosa, cuya superficie brilla!
¡Hematites! ¡Cuando te llegaron las recriminaciones
De la comarca rebelada,
Tú, en realidad, lanzaste el grito de combate, feroz y exaltado,
Pero tu victoriosa mano no me tocó
Y yo no te vi entre los rebeldes! –
¡Pues bien! ¡Yo te concederé un lugar dentro del país:
Tu papel será el del sol,
Tú juzgarás y gobernarás las montañas!
¡El artesano, experto en todas las técnicas,
Elevará tu valor al nivel del oro!
Joven atrevida, si yo te hubiera vencido,
No habría permitido que permanecieses con vida,
Y, sin embargo, en virtud del destino determinado por Ninurta,
Se dirá: "¡Viva la Hematites!" ¡Así será!»

El Alabastro

XII *Después, el Campeón se gira hacia el Alabastro,*
Y Ninurta, *el hijo de* Enlil, *pronuncia la siguiente bendición:*
«¡Alabastro, cuya materia brilla como el día!
¡Plata fina! ¡Joven atrevido consagrado al Palacio!

Puesto que tú has sido el único que me ha tendido la mano
Y que, en lo alto de la Montaña,
Te has postrado ante mí,
A pesar de que yo no te había abatido con mi garrote,
Ni te había mostrado la fuerza de mi brazo,
Tú, oh guerrero valiente, que, a mi llamada,
Te pusiste a mi servicio –
¡Pues bien! ¡Que seas en gran medida celebrado!
¡Que tengas el control de los almacenes del país,
Que seas su administrador!
¡Que seas la avanzadilla de los Anunna, *los grandes dioses!*
¡Y seas destinado a sus templos, oh Alabastro!»

El Ámbar amarillo

Después, con mala mirada, mi rey se gira hacia el Ámbar amarillo,
Y el Señor, descontento, tras haber interpelado al país,
Ninurta, *el hijo de* Enlil, *pronuncia la siguiente maldición:*
«Dado que has vacilado a mi llegada,
¡Pues bien! ¡Tú serás el primero en ser llevado a mi taller,
Y te prestarás a todo aquello que quieran hacer contigo!
¡Ámbar amarillo! ¡Tú serás
La ofrenda normal y cotidiana de los herreros!»

El Ágata y otras once Piedras preciosas

Después, mi rey se gira hacia el Ágata,
Increpando también a la Calcedonia, la Cornalina, el Lapislázuli,
El Jaspe, el Saba, el Ḫurisụ, el Marḫali, la Cornalina amarilla,
El Ojo de Pez, el Granate, el Anzulguma, la Serpentina,
Y, en favor de estos [...]
Ninurta, *el hijo de* Enlil, *pronuncia la siguiente bendición:*
«¡Machos y hembras, cada uno de vosotros, ante mí, a su manera,
Sin reproche me habéis apoyado.
Voluntariamente me habéis exaltado en público! –
¡Pues bien! ¡Yo mismo os exaltaré en plena Asamblea!
En el Consejo de guerra (?)
Desempeñasteis un papel determinante a mi favor (?) –
¡Pues bien! [... (?)], seréis preferidos a la miel y al vino!

Se os engastará a todo tipo de metales preciosos,
Y aquél que ostenta la primacía entre los dioses
Hará que, ante vosotros, se postren, nariz en tierra,
Vuestras montañas natales!»

El Sílex

Después, con mala mirada, mi rey se gira hacia el Sílex,
Y el Señor, descontento, tras haber increpado al país,
Ninurta, *el hijo de* Enlil, *pronuncia la siguiente maldición:*
«¡Hola! ¡Artificioso Sílex!
¡En la Montaña se cortarán tus cuernos de uro!
¡Te postrarás ante el Antimonio!
¡Puesto que no actuaste como yo, que te había apoyado!
¡Yo, entonces, te desollaré como a un vulgar vientre!
¡Serás reducido a polvo,
Y el tallador de piedras se afanará en
desbastarte con el cincel,
Joven atrevido y macizo, portador de odio!
Y cuando el carpintero quiera terminar un trabajo,
Te rociará con agua y te triturará como a malta!»

La Arcilla estannífera y el Elligu

XIII *Después, mi rey se gira hacia la Arcilla estannífera,*
E increpa al Elligu,
Y Ninurta, *el hijo de* Enlil, *pronuncia la siguiente maldición:*
«¡Arcilla estannífera, tú has vociferado contra mí
En la Montaña!
¡Contra mí, Elligu, tú has lanzado el grito de combate
Feroz y exaltado! –
¡Pues bien! ¡Yo os consumiré como un fuego,
Os derribaré como un huracán,
Os escardaré al igual que a juncos
Os arrancaré como a cañas!
¿Quién os socorrerá?
¡A tus llamadas de auxilio, Arcilla estannífera,
Nadie les prestará atención, ni las oirá!
¡Arcilla estannífera, Elligu,
Vuestro camino nunca os llevará al Palacio!»

La Piedra de gacela, el Dubban y el Urutu

Después, mi rey se gira hacia la Piedra de gacela
Y, tras increpar también al Dubban y al Urutu,
Ninurta, *el hijo de* Enlil, *establece su naturaleza,*
Pronunciando la siguiente maldición:
«¡Piedra de gacela, Dubban, llamas ardientes!
¡Urutu al que nada se resiste!
Cuando el Basalto os "prendió fuego",
Vosotros os "inflamasteis",

Vosotros "ardisteis" contra mí como un brasero,
En la comarca rebelde!
¡En el país de Sâbu os rebelasteis contra mí! –
¡Pues bien! ¡Que se te degüelle como a un borrego,
Oh Piedra de gacela!
¡Que se te pulverice como a una mezcla de harinas, Dubban!
¡Que se te corte (?) como a un montón de armas, Urutu!
¡Con el bronce de las divinas puntas de flecha!
¡Que se os aniquile [...], temibles Puñales!»

El Šagara

Luego, mi rey se vuelve hacia el Šagara,
Y Ninurta, *el hijo de* Enlil, *pronuncia la siguiente maldición:*
«Šagara que en la estepa quiebras el cráneo del viajero solitario,
Tú, en la Montaña, me quisiste torcer los pies,
Mientras estaba ocupado en la guerra (?).
Puesto que te has complacido en luchar contra mí –
¡Pues bien! ¡El cestero, una vez rebajadas sus cañas,
Te arrojará a un rincón!
¡Se olvidará de dónde vienes! ¡No te volverá a necesitar!
¡Nadie notará que faltas!
Las personas no se compadecerán por haberte perdido,
Y, una vez dejado allí donde se desarrolla el rito perpetuo,
En honor del lugar en que descansa Ninḫursag,
Se te alimentará con residuos de cerveza,
Como se hace con los borregos,
Y te tendrás que contentar con una pizca de harina:
¡Éste es el significado de tu nombre!»

La Marcasita

Después, mi rey se gira hacia la Marcasita,
Y Ninurta, *el hijo de* Enlil, *pronuncia la siguiente bendición:*
«¡Oh Marcasita, puesto que tú me has
[...] cuerda que se te ha tomado [...],
Que tú no has participado en la matanza
Perpetrada por tus compatriotas, [...] –
¡Pues bien! ¡Tú serás el vaso situado bajo el filtro
Para recoger el agua clara!
¡Serás utilizada en las incrustaciones [...]
El Señor [...]!
¡Serás aderezo predilecto para las fíbulas!
¡Tú serás honrada en los templos de los dioses, Marcasita!»

El Ḫaštu

XIV *Después, con mala mirada, el Campeón se gira hacia el Ḫaštu,*
Y el Señor, descontento, tras haber increpado al país,
Ninurta, *el hijo de* Enlil, *pronuncia la siguiente maldición:*
«¡Ḫaštu, tú, en la Montaña, has vociferado contra mí!
¡A los salvajes gritos de combate, tú has
unido tus excitados clamores,
Y por medio de estos aullidos
Mantuviste en la Montaña al demonio Lilû*!* –
¡Pues bien, joven atrevido, se te meterá en la tierra
Y serás llamado «Foso» (ḫaštu)!
¡Sí! ¡A partir de ahora, y en virtud del destino que Ninurta *te ha concedido,*
Se te llamará: "ḫaštu"! ¡Así será!»

El Durul

Después mi rey se gira hacia el Durul,
Y Ninurta, *el hijo de* Enlil, *pronuncia la siguiente bendición:*
«¡Durul, color de luto (?),
Joven ciego hundido aquí abajo en la noche (?),
Puesto que tú me rendiste homenaje en la Montaña
Y declaraste: "¡Ah, si hubiese podido romper mis cerrojos
Y presentarme ante él, al servicio de mi rey,
El Señor Ninurta*!"* –
¡Pues bien! ¡Allí donde tu nombre sea mencionado, éste
Llevará en sí mismo su valor,
Y quienes lo conozcan dirán: "¡Lo compro al precio del oro!"
Y los habitantes de todo el país, acompañados de flautas
Y de músicos, te invitarán al baile!»

Otras doce Piedras

Después mi rey se gira hacia el Sigsig,
Increpando también al Engen, la Engiša, al Ezinum,
Al Uggum y al Zahem,
Al Madanum, al Ḫašmanu, (al Madalli),
Al [...], al Mursuḫ y al Mulug,
Y Ninurta, *el hijo de* Enlil, *pronuncia la siguiente bendición:*
«¡Oh Piedras [...]
¡Puesto que vosotras [...],
Lados apretados, ondulantes las caderas, con el corazón a gusto,
Contoneándoos como osos,

Todo [...], habéis caminado para uniros a mí,
Y os habéis inclinado hasta la tierra ante mí,
A diferencia de los otros,
Sirviéndome de Mazas y reforzando mi puerta! –
¡Pues bien! ¡Cuando los atletas se vistan
Y luchen, con presas de piernas,
Haciendo tocar el suelo con la cabeza,
Levantando el espinazo alternativamente,
Sólo vosotros, en todo el país,
Seréis los preferidos de estos hércules!»

El Kurgara, el Bal y el Khôl

Después, el Campeón se vuelve hacia el Kurgara,
Increpando también al Bal,
Al igual que al Khôl amarillo,
Y Ninurta, *el hijo de* Enlil, *pronuncia la siguiente bendición:*
«¡Puesto que vosotros habéis dicho: "Alegraremos a los hombres!",
Yo os los enviaré
Y vosotros convertiréis en imberbe al joven que os plazca (?),
Tanto que el kalatur (?) os alabará!
En el día de la fiesta de Mânes (?) seréis ofrecidos,
Y, en luna nueva, hasta el noveno día del mes,
Los jóvenes os dedicarán sus juegos rituales!»
Y él asigna estas piedras al culto de Ninḫursag.

A su regreso en barco, tras su victoria, *Ninurta* es celebrado por los marineros

XV *¡Cuando, una vez vencida la Montaña, se puso de camino hacia la estepa,*
El Campeón brillaba como el sol.
Entre la muchedumbre, que lo aclamaba a su paso,
Él procedía con majestuosidad!
De este modo, él avanza, feliz,
Hacia su barco preferido, un magur,
Para embarcarse en su Makarnunta'e.
Mientras, los marinos entonaban un gracioso cántico
Y celebraban, con buen corazón, sus alabanzas.
Entonces ellos dirigieron a Ninurta, *el hijo de* Enlil,
Este homenaje perpetuo:
«¡Oh Gran Campeón divino,
Oh Señor Ninurta, *Soberano de los* Anunna*!,*
¡Tú que tienes en tu diestra el Garrote lleno de puntas!
¡Torrente que, con tu impulso, arrastras a todos los enemigos!
¿Quién, entonces, puede imitar tus grandiosas y admirables hazañas?
¡Oh Campeón! ¡Cataclismo irresistible!
¡Ni siquiera Enki *y* Ninki *osan hacerte frente!*

¡Oh Campeón! ¡Saqueador de ciudades! ¡Vencedor de la Montaña!
¡Oh hijo de Enlil*! ¿Quién puede subir tan alto como tú?*
¡¿Oh Campeón! ¿Quién, entonces, te puede igualar, Ninurta, *hijo de* Enlil*?*
Mi rey es un valiente, devoto tuyo y de tu culto:
Sigue tu camino, de acuerdo con tu fama;
¡Siempre llevó a cabo fastuosamente
El ceremonial litúrgico en tu templo!
¡Y él ha realzado tu morada!
¡Celebra tus fiestas con magnificencia,
Cumple con tus ritos sagrados!
Para obtener la vida él ha decretado lo siguiente:
"El país debe exaltar a Ninurta
¡Que el corazón de An *le sea favorable al Señor,*
Y que junto a Ninurta, *brazo vigoroso de* Enlil,
Resplandezca, como el día, Bawa, *la santa madre!"»*
¡Esto era lo que ellos decían desde la proa del barco
Que alegremente avanzaba siguiendo las ondas,
Por donde el Makarnunta'e, brillante, procedía!

Los *Anunna* vienen a recibirlo y a felicitarlo

Para saludar al Campeón que regresaba del combate,
Los Anunna *salieron del templo y fueron a su encuentro,*
E, inclinados sobre tierra, con la mano en el corazón,
Formularon esta celebración (en honor) del Señor:
«¡Que tu corazón irritado se calme, Señor!
¡Ninurta, *rey* Utu'ulu, *levanta orgullosamente la cabeza hacia el cielo!»*

Enlil, su padre, lo bendice

XVI *Después* Enlil, *su padre, lo bendice en estos términos:*
«Rey que, según tu augusto nombre, trasciendes el universo!
¡Tú que desde tu habitáculo causas la prosperidad (?)!
¡Ancho pecho, adornado con un vellón!
¡Belicoso soberano, para hacer frente a la comarca rebelde,
Yo te di la Tormenta sobrenatural!
¡El Arma del Cataclismo, que prendió fuego en la Montaña
Yo te la di, Campeón universal!
¡Oh rey, tu camino, ante la tormenta, estaba lleno de trampas:
Pero yo creí en el éxito de tu expedición a la Montaña!.
¡Al igual que un perro-lobo lanzado tras su presa,
Tú te aventuraste en la comarca rebelde,

Escoltado por esta Tempestad sobrenatural!
695 *¡Nunca más se recuperará*
La Montaña que tú has vencido,
Cuyas ciudades has arruinado
Y cuyos orgullosos príncipes
Han perdido ante ti el aliento!
El Arma sobrenatural, un reino por siempre próspero,
Una vida eterna, de acuerdo con los deseos de Enlil
700 *Y la omnipotencia de* An:
¡Ésta es tu recompensa!»

Ninurta encarga a la diosa *Nisaba* que ponga en marcha todas las novedades que él había introducido en la Tierra

¡Entonces, el Campeón, tras haber abatido al Asakku
Y haber hecho de él una pila de rocas,
Y tras ordenar que se diese nombre a las «Piedras»,
714 Ninurta, *el hijo de* Enlil, *confía*
705 *El [...] que él había [...];*
Las aguas cuya ruta, personalmente,
Había trazado de arriba a abajo;
El arado, fuente de prosperidad, que él había inventado;
Los rectilíneos surcos que él había enseñado a trazar,
Y los montones de grano que él había apilado,
Y los silos que había llenado,
Él, Ninurta, *el hijo de* Enlil,
710 *A la Señora de los Poderes divinos autónomos,*
Muy digna de glorificación:
A Nisaba, *la santa mujer, muy sabia y por todas partes eminente,*
A aquella a la que ostenta la augusta tablilla en la que están consignadas
Las prerrogativas de reyes y pontífices,
A aquella a la que en el Santo montículo[195]
Enki *había dotado*
De una inteligencia superlativa!
726 *¡Gloria a* Nisaba*!*
715 *¡A la mujer, a la Estrella que en el Apsû*
Contenta de maravilla al Príncipe!
¡A la dama de la sabiduría, que distribuye la felicidad!
¡La única apta para gobernar,
El Receptáculo del saber y la prudencia!
[...], la Soberana de los cabezas negras,

[195] El «Santo montículo» (du_6.ku), que volverá a aparecer más adelante en otros poemas, sobre todo en **41**: *27, 30, 39, 42* (XII, §§ 32, 44), designaba el lugar de residencia, sobrenatural y extratemporal, de los dioses.

Detentadora de la tablilla en la que todo está apuntado!
¡Aquélla de cuyas redes no escapa ningún pájaro;
Aquélla cuyas obras son otros tantos éxitos,
Aquélla ante cuya presencia,
Y sobre la Cuerda de nudos imposibles de deshacer,
Se cuentan los días, al ritmo de la luna!
¡Aquella que nadie puede asaltar:
Al igual que una fortaleza de metal!
¡Aquella que atraviesa todas las mentes, que todo lo sabe!
¡La Reina que cuida a los cabezas negras,
Que sabe hablar como conviene a los humanos!
¡La [...], la propia réplica de Enlil,
La santa Mujer, la Estrella familiar junto con An*!*

Doxología final

¡Oh soberano Señor, por Enlil*!*
¡Oh Ninurta, *sublime progenitor del Ékur!*
¡Oh sostén de tu padre y autor:
Qué dulce resulta celebrarte!

Título

Éste es un canto šìr.sud en honor de Ninurta.

3. Estamos, tal como habíamos advertido de entrada, ante una composición mitológica muy desmesurada y enmarañada, cuyo hilo argumental resulta difícil de seguir. El hecho de que comience con un breve canto de glorificación a *Ninurta* (*1-16*) y que termine con dos versos dedicados a la gloria de este dios (*727* s.) encaja perfectamente con su título y con el propósito manifestado por el propio poema (*728*), pero no demuestra que se trate de una composición escrita para uso litúrgico (comp. con § 13). El único rasgo que, dentro de ella, nos puede hacer pensar en esta finalidad es la aislada alusión a las «plegarias para el rey» (¿de Lagaš?) que aparece en *20*. El resto de los pasajes que presentan este mismo tono, como *310* ss.; *655-671; 685-700* y *715-726,* vienen todos ellos motivados por la propia narración, que, en este caso, es claramente predominante.

4. Los autores de este poema han amalgamado, bajo el velo del mito y de acuerdo con un estilo muy particular, grandilocuente y, en un sentido, desatado (§ 2), cierta cantidad de datos a la vez culturales y económicos, por una parte, y evenemenciales, por otra, sobre los que carecemos del más mínimo vestigio identificable y de los que no tenemos una idea mínimamente clara. Todos ellos han sido tomados de las relaciones arcaicas de la Mesopotamia de la época, «el país», tal como constantemente es llamado en el texto (kalam: *14; 144,* etc.), con las poblaciones de «la Montaña» (kur: *2; 8; 22; 29,* entre otras muchas ocasiones), región que se tiene que interpretar como el borde nordeste y este de la zona comprendida entre los ríos Tigris y Éufrates: el Zagros

y el sector occidental de la llanura iraní (el poema, al menos, menciona, en *576*, una comarca que sabemos que se localizaba en esta zona: el país de Sâbu). Estas relaciones parecen haber fluctuado mucho, a juzgar al menos por lo poco que sabemos sobre ellas gracias a nuestra escueta documentación. Fueron pacíficas y basadas en un comercio intensivo del que Mesopotamia obtenía, además de madera, la mayoría del material lítico, pero también fueron belicosas, siendo, en ciertos momentos, para los habitantes del «país» una presión, una amenaza, bajo la forma de razzias, guerras e incluso conquistas (¡comp. con *42*!) como fue el caso, por ejemplo, de la duradera invasión de Qutû, a fines del Imperio acadio, hacia el 2200, o la invasión de los cassitas que tuvo lugar hacia el 1500. Esta doble línea de relaciones con las poblaciones bárbaras, lejanas, mal conocidas, además de salvajes y horrendas, y a las que la imaginación fácilmente podía convertir en seres fantásticos, llevó, a los autores del *Lugal.e,* a presentarlos como personajes fabulosos: Hombres-Piedra, habitantes de una comarca poblada, en cierta medida, por todas aquellas variedades de material lítico que Mesopotamia, país de limo, arcilla y betún, importaba desde allí. Todo el poema tiene como marco y como tema principal una formidable campaña llevada a cabo por el Campeón de los dioses del «país», *Ninurta* –quien, anteriormente, ya había realizado en esta región otras aventuras igual de heroicas y sobrenaturales: en *128-134* se enumeran doce que muy bien pudieron, al menos en parte, haberse desarrollado durante los primeros episodios de esta lucha contra «la Montaña» (las volveremos a encontrar en el *Regreso de Ninurta*/**21**, § 11; y comp. con XVI, § 5)–. El jefe enemigo, el adversario principal de *Ninurta*, es descrito, en esta ocasión, como un ser demoníaco, «casi un dios» (*271,* literalmente: «como un dios»), desmedido y terrorífico, primitivo y nacido (al igual que los inflexibles «Siete» del *Poema de Erra*/**52**, I: *23-29*) de la arcaica unión del Cielo y de la Tierra (comp. con **30** y XII, § 11), y al que se conoce bajo el nombre de *Asakku* (*26* s., etc.), término que, en la tradición mesopotámica, designaba a un demonio patógeno (de ahí, quizá, las características de que da cuenta *268* s.). Sin embargo, el personaje que se construye en esta ocasión ha adoptado una serie de dimensiones, en cierta medida, cósmicas. El *Asakku* es, al mismo tiempo, el padre y el antepasado de estas poblaciones líticas (*34*), su tirano y el principal promotor de su sublevación (*37* s.) contra los dioses del «país», cuya independencia se vio, así, comprometida (*42*). Por este motivo, los autores conceden a «la Montaña» la denominación, equivalente, de «comarca rebelde» (*3; 15; 77* y *passim*). Es evidente que bajo estos seres sobrenaturales y sus luchas se ocultan –traspasadas, sin que sepamos cómo y en qué medida– una o, con más verosimilitud, varias conflagraciones económicas, políticas y militares cuya secuencia cronológica y los motivos relacionados con sus detalles nos han sido arrebatados, para siempre, de nuestra documentación histórica. En este sentido, *Ninurta y las Piedras* es, a su manera, un «mito de la historia»

(VIII, § 8; IX, § 10). Sin embargo, como vamos a ver, también sobrepasa ampliamente este marco y se tiene que leer e interpretar en más de un registro.

5. Todos los acontecimientos narrados en este interminable poema se inscriben con una lógica perfecta dentro del cuadro de una rebelión que ha sido sometida y de las consecuencias que se derivan de dicha victoria.

1.° *Antes de la revuelta* (*17-21*), *Ninurta* se dedica, en paz, a sus ocupaciones sobrenaturales, en compañía de los restantes dioses del «país». Aparentemente se encuentra en Nippur, en el templo de su padre, *Enlil*, el Ékur (principalmente *71* y *231*), si bien su esposa, que está presente, recibe aquí el nombre de *Bawa* (*20*; comp. con *674*), dando cuenta, como tal, del panteón propio de la ciudad de Lagaš –ambigüedad sobre la que será preciso volver más adelante (§ 7).

2.° El *anuncio de la sublevación* (*22-69*) es realizado por el Arma personificada del dios, su Excalibur, que aquí lleva el programático nombre de «abate a miles» (šár.ùr: *23*; *144*; y otros) y que actúa como su lugarteniente y guarda de corps. Mientras vigilaba «la Montaña», percibió que era presa de una agitación fomentada por la tiranía y la violencia (*37* s.) o por la astucia (*47* s.) del *Asakku*. Algunas poblaciones locales, de las que aquél es «padre», intentan seguir siendo fieles a su juramento de fidelidad con Mesopotamia o, al menos, mantener buenas relaciones con «el país» (*48* ss.), pero otras muchas parecen sucumbir (*60* s.), extendiéndose así la sublevación.

3.° La *reacción de Ninurta* tras haber sido advertido por *Šarur* (*70-109*); se presenta rápidamente allí (haciendo el viaje en parte, al menos, en barco: *90*) y lleva a cabo una serie de terribles golpes de mano en la región con la finalidad de detener la rebelión.

4.° *Pero la agitación prosigue o se vuelve a iniciar* (*110-150*) y *Šarur*, que de nuevo se entera de lo que ocurre, advierte a su amo que nada se solucionará mientras el jefe rebelde, el *Asakku*, no sea vencido en persona; no obstante, éste se manifiesta y aparece descrito como un ser tan formidable que *Šarur* aconseja a *Ninurta* que no se enfrente con él.

5.° *La segunda batalla* (*151-298*) que *Ninurta*, heroicamente, decide llevar a cabo, a despecho de toda prudencia (*151-167*), viene precedida por un nuevo y terrorífico asalto de su enemigo (*168* s.), que incluso atemoriza a los dioses de Nippur (*182-190*)[196]. Sin embargo, *Enlil* se recupera (entre *194* y *215*, dos fracturas nos impiden conocer una parte de los acontecimientos: ¿quizás –y este hecho concedería cierta lógica a la continuación– el propio *Ninurta* dudó también durante un momento?) y manda a su hijo consejos y ánimos que le son transmitidos por *Šarur* y que lo impulsan a actuar (*215-243*). El héroe, enton-

[196] El tema del espanto de los dioses será retomado, si bien de una forma un poco diferente, en la narración del Diluvio (XIII, § 20; ver también, en el poema que aquí analizamos, §§ 8 y 12 y **51**, II *a*: *8* s.).

ces, se agita (*244-252*), precedido por su Arma lugarteniente (*253-262*), quien, al no llegar a someter al *Asakku* (*253-263*), vuelve a sentir miedo, duda una vez más, pero, finalmente, acaba incitando a *Ninurta* al combate (*264-280*). El dios se apodera de su temible enemigo y lo mata (*281-297*).

6.º Sigue una *primera*, y breve, *celebración de la victoria* (*299-316* [...]: nueva laguna) por parte de los dioses, por un lado, y, por otro, por *Šarur*. Es posible que entonces *Ninurta* haya vuelto al Ékur (*231*) o, incluso más precisamente, a su residencia privada: el Ésumeša (*381*, posteriormente, increpará a las Piedras «desde el país», desde Mesopotamia: *416; 525; 547; 604;* ver, más adelante, 12.º).

7.º El primer cuidado del vencedor es, entonces, *regular la suerte del jefe vencido* ([...] *324-330*): el *Asakku*. Transforma su cadáver en piedra y más concretamente (si bien es preciso indicar que las razones y las circunstancias de dicha elección se nos escapan) en un enorme yacimiento de piedra zalaqu (materia lítica que no sabemos identificar), tan inmenso y profundo que llega al Reino de los muertos.

8.º Luego, tal como es debido, *recompensa y promociona aquélla de sus Armas a la que debe la victoria (331-333)*.

9.º *Él, entonces, organiza su nuevo territorio*, engrandece la Montaña y la organiza en un todo coherente para que funcione (*334-366*), procediendo, en cierto sentido, de la misma manera que en **6** había actuado Enki para el conjunto del país, si bien en otras circunstancias y en otros términos. En esta ocasión, los autores han introducido datos mitológicos tradicionales, que más adelante se nos aparecerán mucho mejor definidos en otras obras y cuya remota antigüedad será, entonces, aclarada. Se trata de datos relacionados con la mejora de la suerte de los dioses (*336* s.), que, originariamente, estaban obligados a trabajar, muy duro, por sí mismos (*336-339*). A diferencia de los mitos más recientes que conocemos (y, en particular, del *Muy sabio*/**42**), en este caso no aparece la creación de los hombres, que, sin duda, no se podía imputar a *Ninurta,* pues la tradición, por lo que sabemos, no parece haberlo considerado nunca como un verdadero demiurgo; por otra parte, el sentido general del mito, centrado sobre todo en *Enlil* y Nippur, apenas recurre a la «mitología de Éridu» y a *Enki,* y, además, desconocemos si por entonces ya se consideraba a este último como el inventor y creador de los hombres. Aquí sólo aparece, y en otro contexto (*223* s.), una alusión a la actividad creadora de *Enlil*. En realidad, la batalla y sus consecuencias, así como todo lo que la ha precedido y provocado, no sólo se proyectan a un plano superior al del universo de los hombres del «tiempo histórico», sino también al plano «tiempo mítico», con anterioridad a la aparición de éstos sobre la tierra (así se explica, sobre todo, en *339*). La humanidad como tal nunca aparece en escena en este poema (a no ser en el futuro profético obligatorio de las diferentes etiologías, *390* ss., y «destinos» de cada una de las piedras, *423* ss.; *441* s., etc.) y todos los términos que adopta (*86; 91; 97* s.;

104; 115; 130 s., etc.; al igual que, sin duda, sucede con la fauna de *92-94*) hacen referencia a una población mítica «de antes» y, en particular, al poblamiento «pétreo» de la Montaña: aquella que, desde el punto de vista de los autores del poema, habría precedido a la especie humana en el pasado fantástico y brumoso que, en este caso, sirve de marco a los acontecimientos sobrenaturales que aquí se exponen. Casi se diría que consideran que las piedras, tan abundantes y variadas en esta Montaña, son los vestigios fósiles de una antigua y fantástica humanidad multiforme. Estos mismos autores se contentan con «explicar» y justificar la reputación de *Ninurta* como dios patrono –en tanto que inventor e inaugurador– de la agricultura, subrayando, a través de una fraseología que en un primer momento nos resulta desconcertante, su doble intervención tanto en el campo de la hidráulica como en el de la técnica del cultivo de las plantas. A partir de este momento y gracias a él, el territorio del «país» se encuentra, ya, delimitado y encauzado, lo mismo que una ciudad dentro de sus murallas, por medio de los pies de monte y las montañas, cuya contribución radica en asegurar el indispensable abastecimiento de agua, mediante las fundición de los hielos situados a gran altura. Todas las masas de agua, hasta entonces aisladas, se hacen desembocar en este momento en una gran red fluvial (¡sólo representada, curiosamente, por medio del Tigris!) de carácter continuo que llega hasta el mar, siendo utilizada tanto para el regadío y el drenaje de los campos como para la circulación de sus productos (*344* s. + *340* s.). *Ninurta,* por otra parte y tras haber organizado el régimen normal de aguas, sustituye, por medio de la invención de los surcos y el arado (*707* s.), la simple recolección por la agricultura (*346*), lo que posibilita el cultivo de los campos (*362*) y jardines (*363*) con una producción tal de excedentes (*364*) que permitirá la inauguración de una amplia circulación de productos (*365*) y que «el país» –siempre en beneficio de la población divina, la única que, por ahora, lo ocupaba– esté en el centro y en la cúspide de un mundo organizado, a partir de ahora, para la producción de bienes de consumo (*360* s. y *366* s.).

10.º Tras esto, *Ninurta realza los poderes de su madre* (*368-410*), a la que, en el momento de su apresurada e inquieta marcha al combate al que aquélla lo había querido seguir, había ofendido, según se nos explica, pues no le había prestado ninguna atención. Le concede el título de Señora de los Montes (de esos montes que, una vez conquistados por él, habían adoptado el nuevo nombre de ḫur.sag y a los que, anteriormente, simplemente se les denominaba kur, «montaña»[197]), así como otras denominaciones que, desde este momento, le pertenecerán y que traducen los nuevos Poderes que ella ha recibido. Como se puede apreciar, estos mismos Nombres y Poderes correlativos (al igual que sucede

[197] Kur y ḫur.sag son dos sinónimos sumerios que designan a «la montaña» y que se caracterizan por una serie de matices que a nosotros nos resultan inapreciables.

con *Marduk* en la última parte de la *Epopeya de la Creación*/**50**), que, en este caso, se aplican a *Ninlil*, esposa de *Enlil* y madre de *Ninurta*, han sido llevados, e incluso conferidos, por otras diosas en otros mitos (ver IV, § 10 y IV, n. 25). Ésta, sin embargo, no es la primera, ni la única, «contradicción» que nuestro corpus mitológico nos puede poner de manifiesto.

11.° A sugerencia de la «hermana» de *Enlil*, la «diosa madre *Aruru*» (*411-415;* ver, con respecto a ella, **2**: *71;* **6**: *394* s...), *el vencedor regula la suerte de sus nuevos súbditos,* las poblaciones líticas de la Montaña sometidas por él, a las que, de acuerdo con la terminología usual (VII, § 10), «asigna un destino propio». Se trata de un pasaje muy extenso (*416-647*), casi un tercio del conjunto de la obra, que constituye una especie de lapidario fantástico que sirve para clasificar las piedras (productos foráneos en Mesopotamia y que, por tanto, resultan, de entrada, terriblemente extraños) y dar cuenta de sus diferentes propiedades y usos. Este interminable catálogo, en el que la repetición de fórmulas es mucho más abundante que en el resto del poema, nos resulta particularmente oscuro. En primer lugar, porque hasta los términos que creemos poder identificar, al menos *grosso modo* (alrededor de dos tercios), no presentan más que una vaga equivalencia con nuestra propia nomenclatura mineralógica (establecida a partir de otros criterios de tipo «científico»), sin llegar a introducirnos, en absoluto, en la percepción, la sensibilidad y la imaginación que de estos materiales tenían los autores y los antiguos usuarios del *Lugal.e*. Sin embargo, estos términos (sobre todo por medio de cierto número de asonancias y de coincidencias fonéticas –tan apreciadas por la ideología de esta tierra[198]–, como las señaladas entre paréntesis en diversas ocasiones a lo largo de la traducción: por ejemplo, *455-462*) parecen haber dirigido todas las «decisiones» de *Ninurta*. Aquí aparecen, en total, medio centenar de «piedras» que, con toda verosimilitud, representaban todo el conjunto del material lítico que se usaba en el país y que, principalmente, se importaba de las montañas y de las altiplanicies del Este y del Nordeste (la mención de Magan para la Diorita, en *472*, sugeriría, en caso de que no haya sido interpolada, que también se estaba pensando en otros horizontes geográficos, como si se estuviese procediendo a reunir todos los lugares de origen del material lítico de importación), convertidas, por la imaginación mitopoética, en seres humanos antediluvianos y fabulosos. El vencedor las trata, tal como corresponde, en función de la actitud que éstas han demostrado hacia él durante la rebelión y la guerra: «castiga», aproximadamente, a los dos quintos del total por haber sido hostiles (*416-434; 435-447; 448-462; 479-486; 545-556; 557-568; 569-581; 603-611*), es decir, en tanto que piedras, les asigna usos serviles, despreciables o «agotadores» para su integridad y destructores de su sus-

[198] Ver VIII, § 8 s.; IX, §§ 31 y 60; en este caso, § 20 XIII, § 15; XIV, §§ 9, 18 s.; XV, §17, y *Mésopotamie,* p. 113 s.

tancia; el resto, las «Piedras» que habían permanecido fieles a *Ninurta*, o que se habían pasado a tiempo a su bando (*463-478; 487-496; 497-512; 513-523; 531-545; 595-602; 612-620; 621-636* y *637-646*), gozarán de un papel noble, glorioso o placentero. Por el momento no se puede entrar en detalles acerca de una nomenclatura cuya complejidad y riqueza es, al menos, tan grande como la oscuridad que nos oculta muchos detalles sobre ellas.

12.° Después *Ninurta toma posesión de su nueva dignidad soberana,* adquirida gracias a sus proezas (*648-700*). Con anterioridad, parte en barco para realizar una visita (?) a su otra morada, el templo Éninnu (ver *478*) de Lagaš. Acompañado (*674*) por *Bawa,* la diosa que, en el panteón de dicha ciudad, ocupa el lugar de su esposa, tal como sugieren sus marineros, que lo celebran y dan escolta (*652-675*). Éstos también mencionan, sin nombrarlo, al soberano de dicha ciudad, en el que parece que reconocemos al famoso Gudea (§ 2). No sabemos si es a su llegada a Lagaš o bien a su regreso a Nippur –pues el texto no lo precisa– cuándo lo acogen y lo aclaman los grandes dioses (*678-683*)[199] y, luego, su padre, *Enlil* (*684-700*). De todas formas, la «bendición» de este último adopta el tono de una investidura real (comp. *685*; *688*; *691*; *700*) mediante la que el soberano de los dioses habría, en cierto modo, nombrado y consagrado a su hijo en cualidad de soberano, al menos, del «país» ampliado como consecuencia de su valerosa y definitiva victoria (*695* s.).

13.° *El nuevo rey se asocia, entonces, a un personaje sobrenatural: la diosa Nisaba* (*701-725*), a la que quiere confiar dos departamentos concretos y nuevos de su administración. Esta diosa era, al mismo tiempo (comp. **2**: *157-168;* **6**: *411* s.; y VIII, § 13), la patrona de los cereales, cuyo cultivo y producción a gran escala había inventado ([*705*]-*711*) y de esa forma particular de conocimiento técnico que era la escritura (*712* s.), indispensable para el gobierno de un reino en el que la circulación de bienes, y por tanto su contabilidad, debía desempeñar un destacado papel, una vez que estas «invenciones» ya habían sido llevadas a cabo. Curiosamente, los autores del poema, como llevados de un exceso de entusiasmo, han añadido, en este caso, una especie de letanía de todas las prerrogativas de la diosa a modo de celebración de la misma (*715-726*).

14.° *La doxología final* (*726* s.; ignoramos qué podía implicar el título de šìr-šud o de šìr-gíd –ver III, n. 8), además de recordar el carácter soberano que, a partir de ahora, revestiría *Ninurta* –y que, al mismo tiempo, nos viene a recordar que uno de los objetivos del poema era, precisamente, llegar a establecer este carácter soberano–, insiste, una

---

199 Ésta es la misma imagen que nos ofrece el *Poema de la Creación*/**50** (XIV, § 14) para recibir a *Marduk* victorioso.

vez más, la última, en el lazo de filiación que lo une con *Enlil* y en el apoyo y la gloria que ha asegurado a dicho dios, su padre.

6. El sentido profundo del mito parece, por tanto, manifestarse aquí, a juzgar por todas las apariencias. Al igual que en otras piezas de similar inspiración, incluso si en ellas todo se presenta y ocurre de manera bien distinta (como, por ejemplo, en la *Epopeya de la Creación*/**50** : XIV, § 4), en este caso se han querido ofrecer las razones de un fenómeno importante y de su presentación histórica, sobre la cual no tenemos ni la más mínima idea, pero que les debió plantear algún problema a los contemporáneos, a saber, la *promoción de Ninurta dentro de la sociedad divina*. De divinidad de segundo rango, tal como le correspondía por naturaleza, al ser un simple hijo de *Enlil,* pasó entonces –tal como aquí aparece y como, posteriormente, se nos presentará en el resto de los siguientes mitos– al rango de los dioses honrados universalmente y, como dirá el *Mito de Anzû* (**22 B**, II/I: *24-26* y / /), «obtuvo su capilla» no sólo «en todos los santuarios» sino «incluso en el» supremo «Ékur». Para justificar una promoción de este tipo, que supone un aumento de la devoción, ignoramos en qué circunstancias y bajo qué incitaciones, los autores del poema, evidentemente, no han hecho más que destacar los progresos dentro del campo hidráulico y agrícola que tradicionalmente se atribuían a *Ninurta.* Es evidente que se alaban estos logros (ver § 5: 9.º), de cuya feliz invención fue beneficiaria toda la sociedad divina, pero, además, y admirando por completo su «elevada inteligencia» (*347*), no se presentan sus efectos como si se tratase de un descubrimiento absoluto, de una verdadera *creación*, sino como el resultado de la sabia y astuta *(re)organización* del territorio: a este respecto, y aunque dos o tres pasajes nos recuerdan la imagen de *Enki/Éa,* e incluso, más tarde, la de *Marduk* (en particular *347* s.), *Ninurta* está bastante lejos de estas divinidades. Su gran mérito, en opinión de los autores del poema, aquel que le valió su promoción y su investidura real dentro del «país» y todos los honores y privilegios a que ésta da derecho, se basa, exclusivamente, en su heroísmo y en su victoria. A lo largo de todo el poema abundan sus proezas guerreras y no su capacidad técnica o su habilidad: él es el autor de combates inauditos, el triunfador ante enemigos formidables, el «liberador de sus padres». En este poema se narra el más famoso, arduo y definitivo de todos los prodigiosos «trabajos» de esta especie de Hércules mesopotámico: la victoria sobre el *Asakku* y la Montaña. Pero él también había realizado otras hazañas, cuya lista se nos ofrece en *129-133*, hasta un total del doce (ver § 11) –sería sorprendente que cada uno de ellos, o varios de ellos en conjunto, no hubiese dado lugar a otras narraciones legendarias o míticas–. Fuera de algunas alusiones dispersas, no contamos más que con otro relato, el que nos narra la victoria sobre la rapaz gigante *Anzû* (**22** s.), y en este caso, como veremos, se exalta, sobre todo, la impavidez, el valor y el vigor militar de *Ninurta.* La razón por la que su ascenso no fue radical, ni llegó a ocupar un puesto más elevado que el resto de los

dioses, como ocurrió, por ejemplo, con *Marduk* (XIV, § 4 s.), se debe, tal como se señala a lo largo de todo el poema, a que *Ninurta* siempre fue y siguió siendo el «hijo de *Enlil*»; y aunque se nos habla de sus Poderes (*54; 65; 232; 410; 493*), nunca se nos dice que él haya estado en posesión de todos ellos, como *Inanna* (IX, § 2). Incluso, aunque el poema se centra en *Enlil*, y a pesar de que *Enki* sólo aparece en dos ocasiones y dentro de contextos secundarios (*68* y *714*), todo está organizado para que sepamos que él había recibido estos Poderes de *Enki* o, dicho de otro modo, que había sido *Enki* quien se los había entregado (¡ver también *23*!).

7. La síntesis entre las prerrogativas culturales y militares de *Ninurta* está, por tanto, asegurada, pero con ventaja de las segundas sobre las primeras. De igual forma, los autores también tuvieron éxito a la hora de equilibrar los vínculos del dios tanto con Lagaš como con Nippur, pero, evidentemente, en beneficio de esta última ciudad. El título de *Ningirsu* (§ 1) casi nunca aparece en los manuscritos: sólo dos de ellos utilizan dicho título en vez de *Ninurta* –sustitución de la que la versión antigua del *Mito de Anzû*/**22** nos ofrecerá algún otro ejemplo (§ 18)–. Aunque tiene a su lado a su esposa *Bawa* (§5, 1.º), él, al parecer, no da más que una simple vuelta por su Éninnu de Lagaš (*ibid.*, 12.º) antes de volver al Ékur y al Éšumeša de Nippur, que son su residencia principal. Tras esta buscada armonía, tras esta selección y esta preferencia, se esconden muchas conjeturas políticas y mucho movimiento de devoción religiosa, de los cuales posiblemente nunca lleguemos a tener ni la más mínima idea.

8. El aspecto más interesante, quizá, de esta obra –e incluso se puede decir que aquel que le concede el carácter de obra maestra– radica en que, si bien conserva algunas características arcaicas –como las luchas sangrientas entre divinidades, los dioses temerosos y temibles (*71* s.; *182* s.), los monstruos, las Armas y las Piedras humanas, su estilo vehemente, fastuoso, en ocasiones enfático y en otras sublime, rasgos, que le conceden un lugar especial dentro de la más antigua literatura en sumerio, a diferencia de lo que ocurre en casi todas las obras sumerias de este mismo género y en muchas de las acadias–, no se contenta con desarrollar un único tema mítico, sino que presenta una síntesis coherente de varios motivos y narraciones «lógicamente» ordenados alrededor del mito central de la victoria sobre el *Asakku*. En efecto, en esta obra no sólo encontramos la etiología del sistema hidrogeográfico del país y del cultivo organizado de plantas (tratado de manera distinta por otras obras: **6**: *250-259;* **46**, I: *21-26;* **51**, V: *55,* etc.), e incluso de la circulación de los bienes comestibles, sino también un recuerdo del tema mítico de los dioses trabajadores que se ven ayudados por la innovaciones introducidas por uno de ellos; el tema del nacimiento arcaico y «cósmico» del monstruo; el de la utilización del cadáver del enemigo; la explicación de los títulos y de los Poderes de la diosa *Ninlil* (§ 5, 10.º), por una parte, y de *Nisaba* (*ibid.*, 13.º), por otra; por no hablar del ori-

gen, de la naturaleza y del uso de las Piedras. Cada uno de ellos, aparentemente imaginado y calculado por separado y con anterioridad para dar respuesta a una cuestión mucho más concreta y precisa, aparece en este poema revisado, repensado, reescrito y adaptado para una única finalidad, que, además, es diferente de aquella para la que habían sido imaginados: la promoción de *Ninurta*. Por estas razones, el *Lugal.e* anuncia las grandes síntesis mitológicas en acadio relacionadas con la naturaleza y con la historia (**46**, **51** y **52**).

21. AN.GIM, O EL REGRESO DE NINURTA A NIPPUR

9. Este mito, mucho menos extenso (209 versos) que el inmenso *Lugal.e* y, sin embargo, igual de célebre, pues también se tradujo al acadio y siguió siendo copiado hasta época tardía, era conocido en Mesopotamia, al igual que le ocurre a otros muchos mitos, por su *incipit: An.gim (dimma)*, «(Formado) como *An*». A diferencia del poema precedente (§ 2), no presenta, al menos hasta donde llega nuestro conocimiento, rasgos que nos sirvan para atribuirle una fecha de composición más precisa. El hecho de que los letrados lo atribuyan, en sus catálogos, tanto el uno como el otro, a la propia mano del dios *Enki/Éa*[200], nos permite pensar que, desde su punto de vista, ambos debían ser obra del mismo autor (hecho que parece contradecir las diferencias estilísticas) o que, al menos, debían dar cuenta de una misma visión de las cosas y, por tanto, pertenecer a la misma época, aparentemente finales del III milenio. Los primeros fragmentos conocidos de este poema son de época neoasiria y fueron publicados en 1866 por G. Rawlinson y E. Norris en la lámina 19 del tomo II de sus *Cuneiforms Inscriptions of Western Asia*. Con el paso del tiempo, a estos fragmentos se les fueron añadiendo otros hasta alcanzar el medio centenar –entre tablillas y fragmentos– que actualmente se conocen. La mayoría datan del primer tercio del II milenio y algunos de ellos, veinte en total, presentan, además, una traducción al acadio. Gracias a esta documentación contamos con un texto bastante completo, a excepción de algunas lagunas dispersas que nos impiden conocer, total o parcialmente, alrededor de una quinta parte del mismo. El conjunto, sin embargo, tal como se podrá apreciar, resulta bastante inteligible, y mucho menos abstruso que el fastuoso *Lugal.e*. El estudio más sólido que se ha dedicado a este poema es muy reciente, se trata del trabajo de J. S. Cooper, *The Return of Ninurta to Nippur* (1978), una obra muy completa y brillante que aquí hemos seguido, contando con la aprobación de S. N. Kramer y teniendo en cuenta los puntos de vista expresados, al respecto, por este último, para llevar a cabo la siguiente traducción.

---

[200] Ver III, n. 20.

Invocación inicial a *Ninurta:* su grandeza y su gloria

¡Oh hijo de Enlil, *formado como* An*!*
¡Oh Ninurta, *nacido de* Nintu *y formado como* Enlil*!*
¡El más poderoso de los Anunna, *nacido*
<de la Señora> de los Montes!
¡Tú que difundes un espanto terrorífico,
Oh hijo de Enlil, *seguro de tu fuerza!*
¡Glorioso seas, rey mío, que tu gloria sea celebrada –
Glorioso seas, Ninurta, *que tu gloria sea celebrada!*
¡Soberano de todos los países por tu enorme valentía,
Y Campeón de Enlil *por tu inmenso vigor!*
¡Oh Campeón temible, tú te has apropiado
De poderes tan grandes como el Cielo!
¡Tú te has apropiado, hijo de Enlil,
De Poderes tan grandes como la Tierra!
¡Tú te has apropiado de los Poderes de la Montaña,
Tan pesados como el Cielo!
¡Tú te has apropiado de los Poderes de Éridu,
Tan pesados como la Tierra!
¡Tú has hecho que los dioses se dobleguen ante ti,
Tú has hecho que los Annunna *se inclinen (?) ante ti,*
Oh Ninurta *de consumada valentía!*

Recuerdo de su lucha contra la Montaña

¡Fue una tempestad [...], que la decisión del Soberano [...] –
Una tempestad [...], que la determinación del señor Ninurta:
Contra la Montaña hostil [...]
Contra las plazas fuertes de la comarca rebelde [...],
[...]
Implacable y terrorífico, el Señor [...]
Desencadena en el Cielo y sobre la Tierra [...],
[...]
Su furibunda voluntad
[Convirtió (?) a] la Montaña en un cadáver!
¡Su despiadado empaque [ha...]!
Cornudo como un uro [...]
Como un carnero, como un ciervo [...]
Uro gigante de la Montaña [...]
Él se coloca a la cintura su [...]
Su Arma de combate!

Él ha traído los trofeos de todas sus victorias

¡El Soberano, en su poderosa bravura,
Ninurta, *hijo de* Enlil, *en su inmenso vigor,*
De la Sublime y brillante Morada (?)
Sacó al Carnero-de-seis-cabezas;
De las plazas fuertes de la Montaña,
Sacó al belicoso Dragón;
Del [...], en el fondo del Abismo,

Sacó al Magilum;
Del polvo de sus batallas,
Sacó al Bisonte gigante;
De los extremos del Universo,
Sacó al Kulianna;
Del suelo de la Montaña,
Sacó el Yeso (?);
De los Montes abiertos,
Sacó el resistente Cobre;
Del Roble (?) [...]
Sacó al Anzû,
Y del [...] de la Montaña,
Sacó a la Serpiente-de-siete-cabezas!

Recuerdo de sus victorias

¡[...] a todos les pasó revista!
¡[...] ordenó (?) [...]
[...] a disgusto (?) [...]
[...] ordenó (?) [...]
[...] empuñó su Hacha de guerra (?)
[...] cogió su [...]!
El valiente [...] convirtió a la Montaña en un cadáver –
¡El Señor Ninurta, *destructor [...]*
Convirtió a la Montaña en un cadáver!
¡En su furor, amontonó
A los dioses de la comarca rebelde!
Mediante su coraje y su fuerza,
El Señor sació su (sed de) venganza (?) –
Mediante su coraje y su fuerza, el valiente Ninurta
Sació su (sed de) venganza (?).

Su Carro y los trofeos que ha colgado en él

Sobre su brillante Carro que difunde un pavor terrorífico,
Colgó, en los ejes, los Uros que él capturó;
Y en el timón, las Vacas que tomó como botín;
En el guardabarros (?), el Carnero-de-seis-cabezas;
En el asiento, el belicoso Dragón;
En el enganche, el Magilum;
En los varales, el Bisonte gigante;
En el estribo, el Kulianna;
En la punta del timón, el Yeso (?);
En el larguero del timón, el resistente Cobre;
Delante de la caja, el Anzû;
Y en el brillante lateral de la caja (?),
La Serpiente-de-siete-cabezas!

Monta en su Carro y su cortejo emprende el camino de Nippur

¡Sobre este [Carro], siempre dispuesto al combate,
Se asentó el Señor Ninurta*!*
¡Udanne, *el dios que todo lo ve (?),*
Y Lugalanbadra, *el señor barbudo (?), lo precedían,*

Mientras Lugalkurdub, *el terror de las montañas,*
[...] del Señor Ninurta, *le ajustaba el paso!*
¡Entonces se puso en camino aquel que del León del Apsû[201]
Recibió los terroríficos Poderes,
Aquel al que, en pleno cielo, se le concedió
El insostenible brillo de An,
Al que incluso los Anunna, *los grandes dioses,*
No sabrían mirar a la cara!
Y, mientas el Señor avanzaba, parecido a un Cataclismo,
Parecido a un Cataclismo, avanzaba Ninurta,
Demoledor de plazas fuertes de la comarca rebelde,
Bramaba como la tempestad, desde el final del horizonte.

Es recibido, cerca de la ciudad, por el representante de *Enlil*

Mientras que, ante la llamada de Enlil, *este Campeón de los dioses*
Se dirigía hacia el Ékur,
El país postrado (?) a sus pies,
Antes incluso de que llegase a Nippur, bajo el vasto cielo,
Nuska, *el paje de* Enlil, *salió a su encuentro,*
Saluda en estos términos al Señor Ninurta:
«¡Cuídate, mi Señor, consumado Campeón –
Ninurta, *consumado Campeón, cuídate!*
¡Tu tremendo brillo sobrenatural
Ha cubierto como un manto el templo de Enlil*!*
¡Mientras que, sobre tu Carro de melodiosos chirridos,
Avanzas, se tambalean al Cielo y la Tierra!
¡Cuando alzas tu brazo, la sombra se extiende por todas partes!
¡No congeles de pavor (?) al grupo de los Anunna,
Los grandes dioses!
¡No asustes a tu padre en su propia casa:
En su casa, no asustes a Enlil*!*
¡No siembres el pánico entre los Anunna
Reunidos en la Cámara del consejo!
¡Antes bien, deja que tu padre te cubra de regalos
A causa de tu valor y de tu fuerza!
¡Deja que Enlil *te cubra de regalos*
A causa de tu valor y de tu fuerza! –
¡Oh soberana «Picota» de An, *el primero entre los dioses,*

[201] Ver VII, n. 94.

Portador del sello de Enlil[202], *inspirado por el Ékur!*
¡Oh Campeón, para abatir a la Montaña,
Tu padre no tuvo que enviar
A ningún otro dios en tu ayuda –
Para abatir a la Montaña, oh Ninurta,
Enlil *no tuvo que enviar a ningún otro dios en tu ayuda!»*

Ninurta deposita sus trofeos en el Ékur

¡Todavía estaban estas palabras en los labios de Nuska,
Cuando Ninurta,
Habiendo colocado la fusta y el aguijón en el portalátigo,
En el que apoya su Maza, su Arma de guerra,
Penetra en el templo de Enlil*!*
¡Allí, él deposita los Uros capturados,
Y, con ellos, las Vacas tomadas como botín,
Y deposita los despojos
De las ciudades que había saqueado!

para admiración de los dioses, que lo alaban

Los Anunna, *maravillados, [...],*
¡Y basta se inclina Enlil, *el Gran Monte!*
Ašimbabbar *lo invoca,*
Y la gran Madre Ninlil, *desde su Kiur,*
Lo halaga en estos términos:
«Uro de temibles cuernos, oh hijo de Enlil,
Tú has abatido a la Montaña!
¡Tú has [...], valiente Señor!
¡Tú has [...] la comarca rebelde!»

Ninurta se autoglorifica mediente el recuerdo de sus víctimas

A lo que el Señor Ninurta *responde:*
«¡Madre mía, yo solo no habría podido [...]
Solo, yo no habría podido [...], oh Ninlil,
Pero, contigo [...], a mí solo [...]!
¡En un combate tan enorme como el cielo
[Nada podía] rivalizar conmigo!
¡Como un cataclismo [...]
[...] demoler la Montaña como un haz de cañas!
¡Igual que una inmensa inundación,
Mi batalla cubrió toda la Montaña.
Con "cuerpo y músculos de león"[203],

---

[202] El sello es una prolongación de la personalidad a la que pertenece: llevar el sello de un soberano equivale a reemplazarlo, a ser su representante de pleno derecho. Ver E. CASSIN, «Le Sceau: un fait de civilisation dans la Mésopotamie ancienne», *Annales* (1960), p. 742 s., y *Seals and Sealing in the Ancient Near East,* ed. de Mc GUIRE GIBSON y R. D. BIGGS (Bibliotheca Mesopotamica, 6), *passim.*

[203] Cita literal de un himno en honor de *Inanna* (ver J. S. COOPER, *The Return of Ninurta,* p. 119, nota a 120).

Ella saltó sobre la comarca rebelde,
Cuyos dioses, enloquecidos, huyeron hacia los montes,
Batiendo sus alas, como una bandada de pájaros,
Y como Uros expulsados de los pastos!
¿Quién, entonces, puede hacer frente a mi brillo sobrenatural,
Tan denso como el de An?
¡Debido a que yo soy el Señor de los Montes escarpados,
Sus dioses se han dispersado lejos (de mí)!
¡Debido a que yo sometí a esas montañas
De Alabastro, Cornalina y Lapislázuli,
Sus Anunna *se escondieron como ratones!*
¡Ahora que he demostrado
Mi valor militar en la Montaña,
En mi (mano) derecha llevo mi Šarur,
Y en mi izquierda mi Šargaz.
Llevo mi «Tempestad-de-cincuenta-espolones»,
Mi sublime Garrote;
Llevo mi «insoportable Tempestad»,
Guerrero escalador de la Montaña elevada;
Llevo mi Hacha-agasilikku
Que se traga los cadáveres como un Dragón;
Llevo el Aplastador de la Montaña:
Mi pesado Garrote celeste;
Llevo mi Machete de hoja séptuple,
Vencedor de la Montaña;
Llevo mi Red de combate,
Alluḫapu de la Montaña;
Llevo mi trasmallo de caza,
Del que no se escapó la Montaña;
Llevo mi Maza de siete cabezas,
insoportable para el enemigo,
Como una feroz serpiente de mar,
Y que, siempre eficaz, todo lo aplasta
En la batalla más cruel;
Llevo mi Espada, mi celestial Chafarote,
Despedazador de la Montaña;
Llevo mi Maza de cincuenta cabezas,
Belicoso cataclismo;
Llevo mi Arco devastador,
Constrictor que asalta a los hombres;
Llevo mi Lanza y mi Escudo,
Demoledores de los templos de la comarca rebelde;
Llevo mi Jabalina, caritativa con los guerreros;
Llevo mi "Arrasador de la Montaña",

Que brilla como el día;
Llevo mi «Ningún-enemigo-escapa-a-su-fuerza»
Sostén universal de los pueblos;
Llevo aquello cuya aura sobrenatural
Recubre la Tierra,
Maravillosamente adaptado a mi diestra,
Obra maestra de Oro y Lapislázuli,
Que causa estupefacción al contemplarla,
Mi Auxiliar;
Llevo el Arma sublime, prodigiosa, perfecta,
Segura en el combate, incomparable,
Perfectamente amoldada a mi puño en la pelea,
Mi Maza de cincuenta cabezas,
Mi Maza de cincuenta cabezas que, como un incendio,
Ha devorado la comarca rebelde!

Solicita a *Enlil* que garantice su preponderancia

¡Que mi padre acoja en su templo
Mi impedimenta bélica!
¡Que Enlil *limpie ritualmente mis valerosas armas!*
¡Que rocíe con agua bendita
Aquellas que llevan mis terribles brazos!
¡Que en la sala del trono me reserve
Un lugar de gloria
Y coloque sobre un pedestal mi soberbio Carro,
Enganchando a él, como si (fuesen) bueyes cornudos,
A los guerreros capturados con mis manos!
¡Que ordene que me rindan homenaje, al igual que a la luz del cielo,
Los reyes que he hecho prisioneros!
¡Pues yo, el único valiente, el inigualado en la Montaña,
Yo, Ninurta, *(aquél ante el) que, al oír mi nombre, todos se postran!*
¡Soy el omnipotente hijo de Enlil, *de cabeza de león,*
Al que él, con su fuerza, engendró,
Tempestad bajo el cielo, «Picota» de los dioses,
El preferido de An, *en su preeminencia,*
Maza que ha destruido la Montaña,
Convertido, allí arriba, en digno de la soberanía,
Arma poderosa en el combate, animada por Inanna,
Valiente consagrado por Enki *a los Poderes temibles!*
¡Que se reconozca mi superioridad
Hasta en los confines del universo!
¡Que me rodee el mayor respeto,
A mí, al más dotado de los dioses!

Formula votos en favor de

¡Que mi querida ciudad, el santo lugar de Nippur,
Eleve hasta el cielo su pináculo

Nippur y de su templo

Y predomine sobre las ciudades de mis hermanos!
¡Que mi templo suba como una ola
Por encima de los de mis hermanos!
¡Que el territorio de mi ciudad
Sea, para Sumer, el Pozo de agua dulce!
¡Que mis hermanos divinos, los Anunna, *vengan a postrarse en él!*
¡Que sus pájaros aniden aquí,
Y que, a mi Sombra, se tranquilicen quienes aquí se refugien!»

En el momento en que parte hacia su santuario, recibe una súplica en favor del rey

Cuando Ninurta *abandona el templo de* Enlil,
El valiente de rostro más que brillante,
Ninkarnunna, *tras haber escuchado*
Esta benévola declaración,
Se arrojó hacia el Señor
Y le dirige la siguiente petición:
«¡Soberano mío, queda en paz
Con tu bienamada ciudad!
¡Queda en paz con tu bienamada ciudad,
Oh Señor Ninurta*!*
¡Queda en paz con el santo lugar de Nippur,
Tu ciudad bienamada!
¡Cuando penetres personalmente en el Ešumeša,
Tu querido santuario,
A tu esposa, a la joven Ninnibru,
Dile lo que tienes en el corazón!
¡Dile lo que tienes en el alma
Y hazla partícipe, en provecho del rey,
De una decisión favorable y duradera que tú has tomado!»

Que es atendida por *Ninurta*

De este modo, Ninkarnunna, *hijo de Príncipe,*
Articulando esta plegaria
En la que hablaba de prosperidad,
Refrescó el corazón de Ninurta.
Por esta razón, cuando, con el fin de hacer resplandecer
Su dominio sobre los Poderes eternos,
Ninurta, *ante todos, se acerca al Ešumeša,*
Satisfecho,
Mira favorablemente a Ninkarnunna.
Y, cuando penetra personalmente en el Ešumeša,
A su esposa, a la joven Ninnibru,
Le dice lo que tenía en el corazón,
Le dice lo que tenía en el alma:
La hizo partícipe de la decisión favorable y duradera
Que él había tomado en provecho del rey.

Resumen *¡Así fue como el Valiente de brillante mérito,*
Ninurta, *hijo de* Enlil,
Instaló su grandeza en el santuario de Enlil!
Doxología *¡Oh Señor, destructor de la Montaña inigualable,*
Tú, que fogosamente te lanzaste
A esa gigantesca batalla,
Oh gran Guerrero, hijo de tus obras,
Omnipotente cataclismo de Enlil,
Ninurta, *glorioso vástago del Ékur,*
Orgullo del padre que te engendró,
Qué dulce es celebrarte!
Título *Éste es un canto šìr.sud en honor de* Ninurta.

10. Los antiguos eruditos de Babilonia no se equivocaron al reunir el *An.gim* y el *Lugal.e:* no sólo su visión y su expresión de las cosas están muy próximas, sino que, además, ambos tienen el mismo protagonista y la misma finalidad, explicar la promoción de *Ninurta* entre los dioses como consecuencia de su valor y de sus victorias sobre la misma región y los mismos adversarios: la Montaña y sus monstruosos ocupantes. Ambos reflejan la misma situación económica, política y religiosa, sobre la cual, por desgracia, no conservamos ningún otro documento. Sin embargo, sus diferencias todavía son, quizá, mucho más significativas, aunque, como consecuencia de la incertidumbre en que nos encontramos con respecto al transfondo de cada uno de ellos, nos sea imposible llegar a explotarlas en la medida en que, en tanto que historiadores, nos gustaría llegar a hacerlo.

En principio, el *An.gim,* a pesar de haber sido compuesto a partir del modelo de esas «Visitas» entre dioses que tan bien conocemos (VIII, § 15), no tiene la perfección literaria del *Lugal.e* (las repeticiones de fórmulas, por ejemplo, son mucho más frecuentes: *5* s.; *9-12*; *13* s.; *46* s.; *49* s.; etc.), careciendo también de su aliento, de su vigor salvaje, de su solemnidad, de su misterio. En cambio, nos resulta, si lo medimos con nuestro rasero, mucho más inteligible, se nos presenta como mucho más «racional»: su plan es sencillo y claro –en realidad, y a pesar de la categoría a que pertenece, šìr.sud (ver, más arriba, § 5, 14.º), es mucho más corto y mucho más fácil de abarcar a simple vista.

11. Tras una alabanza inicial en honor del valor de *Ninurta* y de su superioridad (*1-15*), se pasa de golpe, y para dar razón de ambas, a un recuerdo en forma de compendio (si bien un poco oscuro por culpa de las lagunas de nuestro texto) de su lucha contra la misma «Montaña», contra esa misma «comarca rebelde» (*16-29*) que, proporcionalmente, aparece mencionada con bastante más frecuencia en esta obra (*11; 18* s.; *24; 28; 33; 37* s.; *38* s.; *56* s. y *58;* etc.) que en *Ninurta y las Piedras.* No se aprecia muy bien si este pasaje pertenecería, o no, al fragmento hímnico que lo precede; problema que también se

plantea en el siguiente párrafo (*30-39* s.), en el que se recuerdan, mediante una lista de los trofeos conseguidos, las sucesivas victorias del dios sobre los fabulosos habitantes de la Montaña: en esta ocasión se mencionan nueve –tres menos que en el *Lugal.e* (*129-133*; ver más arriba § 6) y en distinto orden. Merece la pena señalar que el *Asakku,* el jefe supremo de los enemigos según *Ninurta y las Piedras,* nunca es mencionado en el *Regreso de Ninurta.*

12. Comienza entonces (es posible que la parte narrativa no comenzase aquí, pero los cinco primeros versos presentan demasiadas lagunas) la gran Victoria de *Ninurta* sobre «la Montaña», escenario indiscutible de todas sus hazañas (*40-50*). Resulta evidente que su regreso se produce desde allí, siguiendo las órdenes que *Enlil* le había dado (*75* s.; comp. con *Lugal.e* : 230), hasta llegar a Nippur y al Ékur. Sin embargo, el recorrido se hace en carro, no habiendo, a diferencia de lo que sucede en *Ninurta y las Piedras* (*90*), ni el menor recorrido en barco. *Ninurta*, de entrada, carga dicho carro, milagroso y fantástico, con su botín (*42-53*) y con los restos de los monstruos que había abatido (*54-62*), pues quiere ofrecer todo ello como homenaje a su padre. Después, escoltado por todo el aparato de sus armas hipostasiadas (el *Lugal.e* sólo menciona al *Šarur* que, aquí, no figura encabezando la lista, sino más adelante: *129*), soberbio y brillante, emprende el camino hacia Nippur (*63–76*). Antes de llegar a la ciudad, el *factotum* de *Enlil,* su paje *Nuska* (desconocido en el *Lugal.e*), va a su encuentro: quiere aplacar el furor guerrero que todavía parece poseer el Campeón, completamente enajenado como consecuencia de sus combates y de sus triunfos, y le recomienda que no despliegue todo su formidable aparato guerrero, pues espantaría a todos los dioses, incluido *Enlil* (*77-97*): como es de sobra conocido (ver XIII, § 16), a las divinidades venerables no les gusta el alboroto. *Ninurta,* en este caso, se parece a un militar veterano y fanfarrón, orgulloso de su fuerza, que, por así decirlo, haría resonar vigorosamente sus espuelas y restallar sus armas para asustar al mundo e infundir respeto a todos. Es posible que esta escena esté dotada de un discreto toque de ironía.

Una vez llegado al Ékur, llena de entusiamo a los dioses con el espectáculo de los trofeos que les muestra (*98-107*); el texto (*108-116*), al igual que, a su manera, lo hacía el *Lugal.e* (§ 5, 10.º), insiste, curiosamente, en las estrechas relaciones que el héroe mantenía con su madre. El Campeón, entonces, entona una autoalabanza, ensalzando sus hazañas, su fuerza, su superioridad sin par (*116-128*), y exhibiendo con énfasis la colección de sobrenaturales y temibles armas que constituyen su equipo (*129-152;* se diría que, en este caso, se documentan algunos dobletes: šár.gaz, «aplasta a millares», parece ser una variante de šár.úr, «abate a millares»: *129* s. y ver arriba, § 5, 2.º; garrote –*131* s. y *134*– y maza –*138* y *141*– también parecen figurar dos veces...). Su armamento, por decirlo familiarmente, nos es presentado como si *Ninurta* hubiese echado toda la carne en el asador: pues él va a formular, en términos explícitos (*164*), y como conse-

cuencia de las proezas realizadas «allá arriba», que se considera digno de la soberanía sobre «el país» (así denominado, al igual que en *Ninurta y las Piedras;* mientras que en *173* se menciona, literalmente, su equivalente, Sumer). Es precisamente esta dignidad la que quiere reclamar al visitar a *Enlil*. Entonces le pide que lo introduzca, tal como está, como un soldado armado hasta los dientes, en su templo-palacio (*153-169*) –otro procedimiento a través del cual se da a entender que él morará allí en calidad de campeón guerrero–. Para asegurarse el favor de su interlocutor, *Ninurta* agrega, por último, una plegaria en favor de Nippur, residencia de su padre, y localidad que, ya desde este momento, parece considerar como su propia capital (*170-176*). El texto no nos ofrece la respuesta de *Enlil,* pero el «rostro brillante» de *Ninurta* (*178*) en el momento de salir de allí, nos viene a confirmar que su petición ha sido satisfecha.

Por tanto, aquí, al igual que en *Ninurta y las Piedras,* si bien de un modo bastante diferente, también tiene lugar una especie de investidura real de *Ninurta,* al que, además, con frecuencia se le concede a lo largo del poema el título de «Soberano» (*7; 16; 30; 92; 164; 182*).

13. El siguiente episodio (*177-200*) viene a confirmar espléndidamente esta interpretación. La petición que *Ninkarnunna,* un familiar y conocido de *Ninurta*, formula «en favor del rey» (personaje que, evidentemente, se tiene que comprender como el rey del *país*, comp. con *supra* § 3 y cfr. § 14) tiene todo el aspecto de uno de esos favores que se solicitan al soberano con ocasión de su entronización. Y la alusión a la «joven esposa» (aquí llamada *Ninnibru* –ver § 14–, mientras que en el *Lugal.e* era denominada únicamente *Bawa*: § 5, 1.º), a la que *Ninurta* deberá «confiarse», «convertir en su confidente», cuando llegue a sus apartamentos privados en la Ešumeša, y que, sin duda, influirá en su comportamiento benevolente, sugiere que, tras su entrevista con *Enlil* y la concesión por parte de éste de los poderes soberanos, *Ninurta* tenía que pasar por este último momento cardinal del acceso al Poder real que, al parecer, constituía tradicionalmente en Mesopotamia el matrimonio del soberano, procedimiento sagrado y muy estrechamente ligado a la autoridad real, pues era el único capaz de asegurar la continuidad del mismo a través del nacimiento del futuro heredero al trono[204].

Se comprenden así mucho mejor los dos versos, *201* s., que preceden a la doxología ritual y que, en cierto sentido, resumen el propósito esencial del poema: mostrar el modo en que *Ninurta,* por medio de su incomparable valentía, ha logrado «instaurar su grandeza en el santuario de *Enlil*» o, dicho de otro modo, ocupar un lugar eminente en el Palacio del Soberano de los dioses y de los hombres tras haber obtenido de aquél una especie de regencia sobre todo el país. El *An.gim* también refleja, por tanto, un momento de la historia religiosa (¡y política!) de Mesopotamia

---

[204] Ver, sobre todo, S. N. Kramer, *Le Mariage sacré,* p. 206 s.

en el que *Ninurta*, a causa de razones y circunstancias históricas sobre las que nada sabemos, fue promovido (en cierto sentido como, más tarde y de una manera un poco diferente, le ocurrirá a *Marduk:* **50**) al rango de supremo protector sobrenatural del país por la devoción común, hecho que el mito equipara a una investidura real que fue concedida por *Enlil* y legitimada por el mismo triunfo del que hos hablaba el *Lugal.e* (§ 6). La finalidad y la razón de ser de ambos mitos coinciden en este sentido.

14. Sin entrar a hablar del estilo, del léxico y de otros detalles de menor alcance, cuya discusión no resulta de utilidad en este caso o que, incluso, no merece la pena ni señalar, sí que podemos, en cambio, subrayar al menos otras diferencias considerables. En principio, el *Regreso de Ninurta,* que siempre tiene como centro al personaje de *Enlil* y en el que *Enki* aparece tan poco como en *Ninurta y las Piedras,* sólo como fuente de los Poderes recibidos por *Ninurta* (*166;* y *12,* donde Éridu ocupa el primer plano), gira, realmente, en trono a Nippur y no ofrece ni el más mínimo rasgo que recuerde los vínculos del dios con Lagaš: su esposa, en este caso, no es *Bawa* (§ 5, 1.º) sino *Ninnibru,* cuyo nombre es muy elocuente, pues significa, en sumerio, «Señora de Nippur». Su viaje de vuelta desde la Montaña no supone ninguna prolongación ni desvío por el Éninnu de Lagaš. Del mismo modo, tampoco hay en él ninguna alusión clara a Gudea, soberano de dicha ciudad (§ 2): a diferencia del *Lugal.e* (§ 5, 12.º), el «rey» en cuyo favor intercede *Ninkarnunna* no es un personaje en concreto, sino un nombre común que hay que comprender como aquél que ostentaba las riendas del poder en el momento en que se articuló el texto del mito.

Dado que no se especifica su nombre propio, sino sólo su función, este texto se podía aplicar a otros personajes que ostentasen esta misma condición; se trataba, por tanto, de un relato repetible, caracterizado por cierto aspecto cíclico y ritual, hecho que constituye otra diferencia fundamental entre ambas obras. Mientras que *Ninurta y las Piedras* está escrito en estilo fundamentalmente narrativo y comporta múltiples episodios, el *Regreso de Ninurta* se centra en un número reducido de acontecimientos, presenta un carácter mucho más oratorio y su tono es, en cierta medida, hímnico. Así pues, y como consecuencia de todas estas características, se le puede vincular de una manera más estrecha con la liturgia. Si no nos resulta nada difícil imaginarnos al *Lugal.e* como el *hiéros logos* de una ceremonia mímica y procesional, el *An.gim,* con o sin «teatro», presenta bastantes más posibilidades de haber sido creado y escrito en relación mucho más directa con el ceremonial o con el culto.

22. EL MITO DE ANZÛ

15. Entre la docena de monstruos vencidos por *Ninurta* «en la Montaña», *Anzû* es el único cuyo *dossier* literario conocemos (**20**: *133* y **21**: *61*), apareciendo, además, citado con frecuencia en nuestros textos (ver,

por ejemplo, *Chicago Assyrian Dictionary,* A/2, pp. 153 *b* -155 *b*). Este nombre, cuyo origen y el significado de su raíz nos resultan desconocidos, y que durante mucho tiempo fue abreviado por los asiriólogos, como consecuencia de un error de lectura, bajo la forma *Zû,* era la denominación de una fabulosa ave rapaz gigante, una especie de águila colosal, a la que los sumerios, al denominarla Im.dugud, parecen haber imaginado bajo la forma de una inmensa «nube espesa» o una «niebla» que cubría el cielo y anunciaba la tormenta. Este personaje estaba, en un principio, al servicio de los dioses, hasta que un día los traicionó, robándoles las carismáticas insignias de la autoridad suprema, hecho que vino a congelar el funcionamiento del universo. En lengua sumeria sólo contamos con unas referencias dispersas a esta historia y un breve relato que nos la presenta de una manera muy personal (**23**). Conservamos, sin embargo, una composición en acadio, quizá traducida o inspirada, ya en época muy antigua, a partir de una obra sumeria hoy perdida, posiblemente original, y a la que denominamos como el *Mito de Anzû.* Su forma más antigua (la versión **A** de nuestra traducción), figura en un manuscrito único que se data alrededor del 1600. Posteriomente, posiblemente antes del fin del II milenio, tomó forma una versión más extensa (la **B**), de la que actualmente se han recuperado una docena de testimonios, todos ellos incompletos o fragmentarios, gracias a los cuales se ha podido reconstruir buena parte del conjunto y seguir así, de manera aproximada, todo el relato de la aventura (ver en el presente capítulo n. 211). Hemos considerado preferible comenzar por la versión reciente, pues está mucho mejor documentada y nos ofrece un cuadro mucho más completo del relato, en el que resulta muy sencillo introducir la redacción anterior que, por sí misma, presenta demasiadas lagunas. Merece la pena citar, además de las últimas traducciones de esta obra, entre las cuales la mejor versión al francés es la de R. LABAT, contenida en p. 80 ss. de las *Religions du Proche-Orient asiatique,* el estudio, imperfecto pero útil, de B. HRUŠKA, *Der Mythenadler Anzû in Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien* y, sobre todo, el excelente artículo de W. W. HALLO y W. L. MORAN, «The first tablet of the SB Recension of the Anzû-Myth», *Journal of Cuneiform Studies* 31/2 (1979), pp. 65-115. Ver, también, el artículo de H. W. F. SAGGS citado en la nota 211 del presente capítulo.

a. *La edición reciente*: **B**

16. El texto[205] parece haber estado distribuido, de forma canónica, en tres tablillas (si bien no existe ningún testimonio, fuera de la sim-

[205] Publicado, fundamentalmente, en L. W. KING, *Cuneiform Texts... in the British Museum,* 15, lám. 39 ss.; W. G. LAMBERT, *item,* 46, núms. 36-42; E. EBELING, *Literarische Keilschrifttexte aus Assur,* n.° 1; O. R. GURNEY y J. J. FINKELSTEIN, *The Sultantepe Tablets,* I, núms. 19, 21 y 22.

ple verosimilitud, que demuestre que la tercera tablilla era la última), divididas en cuatro columnas que, por termino medio, presentan 50 líneas cada una. Conservamos un poco más de la mitad de las aproximadamente 600 líneas que constituirían todo el conjunto. La tercera tablilla es la que peor se conoce, pues sólo se han recuperado fragmentos, pero, al parecer, daba cuenta del mismo episodio en dos presentaciones diferentes: **a** y **b** (ver, más adelante, n. 211). El texto de las otras dos tablillas aparece, con mucha frecuencia, cortado por lagunas más o menos largas. Afortunadamente una cantidad considerable de las mismas se pueden restaurar, casi con total seguridad, gracias a las repeticiones literales de pasajes enteros, procedimiento muy frecuente, como ya ha quedado bien constatado, del estilo poético y épico de esta región, y que los autores de esta obra parecen haber usado (para nuestro provecho) inmoderadamente. El texto, como se podrá apreciar, presenta un reparto diferente de un manuscrito al otro, consecuencia del mayor o menor aligeramiento de líneas o, en ocasiones, del reagrupamiento de aquéllas dentro una misma, dando lugar, así, a algunas incertidumbres en lo que respecta a la numeración y la ordenación de los versos.

Invocación a *Ninurta*, el héroe del relato

I/I *¡[E]la! ¡Voy a cantar al hijo del Rey de los pueblos,*
Al favorito de Mammi, *al omnipotente hijo de* Enlil!
¡Voy a conmemorar a Ninurta,
El favorito de Mammi, *el omnipotente hijo de* Enlil!
¡Nacido en el Ékur, primero de los Anunnaki, *sostén del Éninnu,*
Irrigador de apriscos, breñas, tierras de aluvión,
De territorios y ciudades!
¡Maremoto de combates,
Belicoso agitador de las mutilaciones guerreras (?)!
¡Hombre de armas (?), furioso e infatigable,
Cuyos asaltos asustan!
De este omnipotente (personaje),
Oídme cantar el vigor
De aquel que subyugó y venció a la Montaña de las Piedras,
Que abatió con sus armas al alado Anzû,
Que mató al Bisonte en medio del mar,
Vigorosísimo campeón, de armas mortíferas,
Omnipotente, veloz,
Siempre (dispuesto) a batallar, a guerrear!

La época de la sequía originaria

En esa época, entre los Igigi,
Todavía no se habían erigido capillas:
No eran más que simples súbditos de su Rey,
Y si (bien) los lechos del Tigris y del Éufrates

Ya habían sido excavados,
Sus fuentes todavía no abastecían de agua al país;
Hasta los mares estaban secos (?).
Las nubes aparecían al final del horizonte,
Pero no descargaban (?).

Enlil es informado del nacimiento de *Anzû*

22 *En cierta ocasión, a su padre, a* Enlil, *el más valiente de los dioses,*
21 *Los* Igigi, *sus hijos, llegados de todas partes,*
(Lo) informaron de lo siguiente:
«No ignoro la buena nueva:
En el monte Ḫiḫi [...]
En su matriz (?), los Anunnaki *[...]:*
Y así vino al mundo Anzû *[...].*
Su pico tiene forma de sierra [...]
Así pues, entonces [...]

Durante la siguiente fractura del texto, compuesta por una treintena de líneas cortas, continuaba aparentemente la descripción de *Anzû* y la narración de sus hazañas, sin olvidar, probablemente, lo que había que hacer para acabar con la falta de agua. En el momento en que el texto se reinicia, parece que nos encontramos en medio de una batalla en la que el Ave cumplía un papel importante y en la que, al igual que con tanta frecuencia ocurre en las conflagraciones cósmicas, también intervenían los Vientos y el Agua.

II: 1 *Desde el monte Ḫiḫi (?) [...]*
Once [...]
Las colinas [...]
[...]
Ante el grito lanzado por aquél [...]
Viento del Sur [...]
El Viento potente [...]
La masa de agua [...]
Los remolinos [...]
Se unieron [...]

Enlil se encuentra con *Anzû:*

Y los Cuatro Vientos [...]
Al verlo, Enlil-Duranki[206], *padre de los dioses,*
Recuerda lo que le habían dicho sobre él:

---

206 Dur.an.ki, «lazo del universo» (literalmente, «el que une el cielo y la tierra»), es, en principio, una denominación de Nippur (ver **39**: *18*; **40**: *7* y XII, § 41) que, en ocasiones, se junta, como ocurre en este caso, con el nombre de *Enlil* (también en I/III: *52*; *73*; *94*) y que, posteriormente, sólo se utiliza para designar a dicho dios: en este caso I/III: *10; 12;* II/I: *45;* y **A**, II: *21* y III: *8*.

asombro ante su extraño aspecto

Examina a Anzû *[...]*
Y se pregunta acerca de su configuración:
«¿Quién ha traído al mundo a un ser tan particular?
¿Por qué (tiene) este animal una forma tan extraña?»

Éa convence a *Enlil* para que tome a *Anzû* a su servicio

A (estas) preguntas [Éa] *respondió [...]*
Y el Príncipe (?) dirige estas palabras a Enlil:
«¡Es sin duda el agua de la crecida (?) [...]
Y las divinidades del Apsû [...] el agua clara.
La inmensa tierra lo concibió
Y lo parió en un pico de la Montaña!
Tras haber examinado al Anzû *[...]:*
¡Él debería estar constantemente a tu servicio
Y, en tu santuario,
Cerrar la puerta del sanctasanctórum!

Nueva laguna, de extensión similar a la anterior; en ella *Éa* proseguía con su discurso, mediante el cual intentaba lograr que *Enlil* tomase al *Anzû* a su servicio. Seguían, sin duda, otras peripecias sobre las que no tenemos ni la menor idea.

III:1 *El dios, entonces, acepta lo que* Éa *le había propuesto:*
¡Tomó posesión de su santuario [...]
Y distribuye sus cargos a todos los dioses!

Anzû, factotum de *Enlil*

Tras su decisión, mantiene a Anzû *cerca de sí (?)*
Y le encarga que vigile la entrada
Del sanctasanctórum que él había rematado.
Siempre tomaba su baño de agua clara en su presencia:
¡Así, Anzû *observaba los hechos y los gestos de su soberano!*
Tenía continuamente a la vista su Corona imperial
Y su Manto divino,
Así como la Tablilla de los destinos
Que Enlil *llevaba consigo.*

Decide apoderarse de la Soberanía

A fuerza de ver, de este modo, al padre de los dioses, a Duranki,
Decidió robarle la Soberanía –
A fuerza de ver, de este modo, al padre de los dioses, a Duranki,
Anzû *decidió robarle la Soberanía:*
«¡Yo, yo me apoderaré de la Tablilla de los destinos,
Yo acapararé los cargos de todos los dioses,
El trono será sólo para mí,

Yo ostentaré todos los Poderes divinos!

Ejecuta su plan

¡Así, yo gobernaré sobre todos los Igigi!»
Habiendo, por tanto, maquinado en su corazón este abuso de autoridad,
A la entrada del sanctasanctórum que él vigilaba,
Esperó el momento oportuno.
Y, mientras Enlil tomaba su baño de agua clara,
Despojado de su vestimenta
Y con la Corona colocada sobre el trono,
Anzû se apodera de la Tablilla de los destinos
Y se apropia, en su beneficio, de la Soberanía,
Haciéndose cargo, así, de los Poderes divinos.
Tras lo cual huyó, a todo vuelo, a su Montaña.

Paralización universal a consecuencia de este hecho

¡Rápidamente la Inmovilidad se extendió por todas partes
Y reinó el Silencio!
¡Enlil, soberano y padre de los dioses,
Permanecía paralizado,
El sanctasanctórum (había sido)
despojado de su majestad!

Los dioses buscan un remedio a esta situación

Entonces los dioses llegaron de todas partes
Para tomar una decisión.
Anu, su presidente, abre la boca,
Toma la palabra
Y se dirige a los dioses, su hijos:
«¿Cuál de vosotros irá a dar muerte a Anzû
Y logrará, así, fama universal?

El primer campeón propuesto: Adad

–¡El Fontanero, gritaron, el hijo de Anu!»
El presidente, entonces, se dirige a él –
«¡Adad, el Fontanero, gritaron, el hijo de Anu!»
El presidente, entonces, se dirige a él:
«¡Adad, fortísimo! ¡Adad, terrible¡ ¡No rehúses este combate!
¡Fulmina a Anzû con tu arma
Y serás famoso en la Asamblea de los grandes dioses:
Sin igual entre los dioses, tus hermanos!
¡Obtendrás en tu honor
Capillas bien edificadas,
E instalarás tus santuarios en todo el mundo:
Incluso en el Ékur!
¡Así tú adquirirás entre los dioses
Gloria y omnipotencia!»

Rechazo de Adad

Pero Adad respondió lo siguiente,
Dirige estas palabras a su padre, Anu:
«Padre mío, a esa inaccesible Montaña
¿Quién va a estar dispuesto a ir?

De entre los dioses, tus hijos, ¿cuál va a poder reducir a Anzû*?*
¡Él se apropió de la Tablilla de los destinos,
Se apoderó de la Soberanía.
Haciéndose cargo de los Poderes divinos,
Luego voló hasta alcanzar su Montaña!
¡Desde este momento su palabra equivale a la del divino Enlil-Duranki*!*
¡Una palabra suya
Y aquel al que maldiga está condenado a la nada!»
¡Los dioses se descorazonaron ante este discurso,
Mientras él, dando la espalda, renunciaba a la expedición!

El segundo campeón: *Girru*

*Ellos, entonces, gritaron: «¡*Girru, *el hijo de* Annunit*!»*
El presidente, entonces, se dirige a él:
«¡Girru, *fortísimo! ¡*Girru, *terrible¡ ¡No rehúses este combate!*
¡Fulmina a Anzû *con tu arma*
Y serás famoso en la Asamblea de los grandes dioses:
Sin igual entre los dioses, tus hermanos!
¡Obtendrás en tu honor
Capillas bien edificadas,
E instalarás tus santuarios en todo el mundo:
Incluso en el Ékur!
Así tú adquirirás entre los dioses
Gloria y omnipotencia!»

Rechazo de *Girru*

Pero Girru *respondió lo siguiente,*
Dirige estas palabras a su padre, Anu:
«Padre mío, a esa inaccesible Montaña
¿Quién va a estar dispuesto a ir?
De entre los dioses, tus hijos, ¿cuál va a poder reducir a Anzû*?*
¡Él se apropió de la Tablilla de los destinos,
Se apoderó de la soberanía.
Haciéndose cargo de los Poderes divinos,
Luego voló hasta alcanzar su Montaña!
¡Desde este momento su palabra equivale a la del divino Enlil-Duranki*!*
¡Una palabra suya
Y aquel al que maldiga está condenado a la nada!»
¡Los dioses se descorazonaron ante este discurso,
Mientras él, dando la espalda, renunciaba a la expedición!

El tercer campeón: *Šara*

*Ellos, entonces, gritaron: «¡*Šara, *el "hijo"*[207] *de* Ištar*!»*
El presidente, entonces, se dirige a él:
*«¡*Šara, *fortísimo! ¡*Šara, *terrible¡ ¡No rehúses este combate!*
¡Fulmina a Anzû *con tu arma*
Y serás famoso en la Asamblea de los grandes dioses:
Sin igual entre los dioses, tus hermanos!
¡Obtendrás en tu honor
Capillas bien edificadas,
E instalarás tus santuarios en todo el mundo:
Incluso en el Ékur!
Así tú adquirirás entre los dioses
Gloria y omnipotencia!»

Rechazo de *Šara*

Pero Šara *respondió lo siguiente,*
Dirige estas palabras a su padre, Anu:
«Padre mío, a esa inaccesible Montaña
¿Quién va a estar dispuesto a ir?
De entre los dioses, tus hijos, ¿cuál va a poder reducir a Anzû*?*
¡Él se apropió de la Tablilla de los destinos,
Se apoderó de la Soberanía.
Haciéndose cargo de los Poderes divinos,
Luego voló hasta alcanzar su Montaña!
¡Desde este momento su palabra equivale a la del divino Enlil-Duranki*!*
¡Una palabra suya
Y aquel al que maldiga está condenado a la nada!»
¡Los dioses se descorazonaron ante este discurso,
Mientras él, dando la espalda, renunciaba a la expedición!

Malestar entre los dioses e intervención de *Éa*

¡Los dioses, entonces, permanecieron callados
Y abandonaron su plan,
Los Igigi *se quedaron allí,*
Con el ánimo ofuscado y molesto!
¡Pero el Sagaz, el Habitante del Apsû, el Ingenioso,
Trama, en su muy sabia mente, un plan! –
Éa *el Inteligente (!) da vueltas, en su mente, a algo*
E informa a Anu *de todo aquello que*
había combinado en su cabeza:
«Voy a hablar y a atender las preocupaciones de los dioses:

---

[207] Ver IX, n. 172. En este caso «hijo» equivale, como ya hemos dicho, a un término afectivo que podríamos traducir como «cariñito»...

¡Yo, en plena asamblea, designaré
Al futuro vencedor de Anzû*! –*
Voy a hablar y a atender, personalmente,
Las preocupaciones de los dioses:
¡Yo, en plena asamblea, designaré
Al futuro vencedor de Anzû*!»*
Y los Igigi*, al oír esta declaración,*
Corrieron a abrazarle los pies[208].
El Príncipe (?), entonces, abre la boca, toma la palabra
Y dirige estas palabras a Anu *y* Dagan[209]:
«¡Hay que convocar a la Señora de los dioses, a la antepasada;
La Experta, la Consejera de los dioses, sus hermanos,
Proclamar en la Asamblea su eminencia,
Y que todos los dioses, reunidos, le rindan honores!
¡Entonces le diré lo que he pensado!»

Se convoca a la gran Diosa-madre

Se convoca, entonces, a la Señora de los dioses, a su antepasada,
A la Experta, a la Consejera de los dioses, sus hermanos;
Se proclama en la Asamblea su eminencia,
Todos los dioses, reunidos, le rindieron honores.

y *Éa* le pide que convoque a su favorito, que será el verdadero campeón

Entonces Éa*, en toda su sabiduría, le declara:*
«¡Hasta ahora se te llamó Mammi:
A partir de ahora tu nombre será
"Señora de todos los dioses"!
¡Pero concédenos a tu favorito, brillante y poderoso,
Al Atleta, el único capaz de llevar a buen término
Batallas y guerras!
¡Concédenos a Ninurta*, brillante y poderoso,*
Tu favorito,
Al Atleta, el único capaz de llevar a buen término
Batallas y guerras!
¡El señor [...], en la Asamblea de los dioses (?)!
¡Gloria a él entre [...]
Entre todos [...]
[...] un lugar de culto [...]
El señor de [...]
[...]
En [...]!»

---

[208] Se ha intentado comparar con *108* s. y *137* s., con **46**, I: *244* s.; y *122* s. con *ibid.*: *247* s.

[209] Desde época paleobabilonia y, aparentemente bajo influencia amurrita (II, § 10), se equiparó e incluso se identificó a *Dagan*, el gran dios de los semitas occidentales, con *Enlil*. Más adelante nos lo volveremos a encontrar (y también en **51**, IV: *33*).

Ella acepta

Tras escuchar estas palabras,
La altísima Dama de los dioses estuvo de acuerdo.
¡Los Igigi, *felices al saberlo,*
Corrieron a abrazarle los pies[210]*!*
Ella, entonces, convoca a su hijo ante la Asamblea de los dioses,

y alecciona a su «hijo»

IV:1 *Y ella, tras hacerlo venir,*
Se dirige a su favorito en los siguientes términos:
«¡Ante Anu *y* Dagan *[...],*
Los dioses, en común, han debatido
El problema de sus Poderes divinos!
Ahora bien, yo fui quien parió a todos los Igigi,
Quien los creó a todos, en pleno,
A ellos y también al conjunto de los grandes Anunnaki*!*
[Fui yo quien concedió]
La Soberanía [a Enlil, *mi hermano (?)],*
Y asigné a Anu *la Supremacía en el cielo:*
¡Pero esta Realeza que yo organicé
Fue anulada por Anzû*!*
¡La Tablilla de los destinos
Que en la Asamblea [de los dioses...]
Le fue robada a Enlil *por él, deshonrando así a tu padre!*
¡Él ha acaparado todos los Poderes divinos!

Le da como misión combatir a *Anzû*

II/I : 1 *¡Córtale el paso! ¡Pon fin a sus excesos*
Y devuelve la alegría a los dioses que yo creé!
Emprende un combate sin tregua:
Que los Siete Vientos te acompañen allí arriba
Para capturar al alado Anzû
Y así apaciguar la Tierra que yo creé.
Arruina su morada, la Montaña:
¡Que sea presa del temor
Cuando se desencadene tu potente mano!
¡Lanza (!) sobre él todos los tornados,
Arma tu Arco, envenena tus flechas,
Transforma tu cara en la de un demonio!
¡Extiende una niebla tal que no pueda reconocerte:
Que tu resplandor lo inunde.
Revestido con (todo) tu brillo,
Lanza un asalto incomparable!
¡Que, allá en lo alto (?), Šamaš *deje de brillar,*
Convirtiendo así en negra noche la plena luz del día!

[210] Ver nota 208.

¡Después, hazte amo de su vida: vence a Anzû
Y que los Vientos lleven, en secreto (?), sus alas,
Hasta el Ékur, a la casa de Enlil, *tu padre!*
¡Invade y asola la Montaña y sus alrededores,
Córtale la garganta al [malvado] Anzû*!*

Ella le deja entrever las heroicas consecuencias de su victoria

¡Entonces la Realeza será reinstaurada en el Ékur
Y los Poderes volverán a tu padre y progenitor!
¡Obtendrás en tu honor
Capillas bien edificadas,
E instalarás tus santuarios en todo el mundo:
Incluso en el Ékur!
¡Así adquirirás entre los dioses
Gloria y omnipotencia!»

El héroe, persuadido, se prepara para el combate

Tras oír a su madre, el Campeón,
Como un valiente combatiente, saca fuerzas
Y se dirige hacia la Montaña:
Embrida a los Siete Asaltos,
Embrida a los Siete Vientos malos,
Embrida a los Siete Torbellinos que agitan el Polvo,
Poniendo en pie, así, un batallón temible,
Que lanza al combate.
A la espera del enfrentamiento (?),
El Aquilón permanecía atento, cerca de él.

El encuentro

¡En plena Montaña el dios y Anzû
Se encontraron cara a cara!
*¡*Anzû *al verlo, avanza hacia él,*
Rechinando los dientes, como una fiera.
Cubría la Montaña con su brillo sobrenatural!
Presa del furor, rugiendo como un león,
Con el corazón lleno de rabia, grita al Campeón:
«¡Yo he acaparado todos los Poderes divinos,
Y dispongo, por entero, de los cargos de los dioses!
¿Quién eres tú, entonces, para venir a hacerme la guerra?
¡Explícate!»
¡Así lo provocaba,
Lanzándole estas palabras!
[Escuchándolo] Ninurta *respondió a* Anzû:
«¡Cumpliendo órdenes de Anu, *de* Duranki,
Fundador de la vasta tierra,
Y de Éa, *soberano de los destinos,*
He venido [en tu busca],
Para batirme contigo y destruirte!»
¡Cuando Anzû *escuchó estas palabras,*
Lanza desde su Montaña un clamor salvaje!
Reinaron las tinieblas: la Montaña se cubrió la cara,

Y Šamaš, *luz divina, se oscureció.*
II: 1 *[El Trueno (?)] bramaba potentemente, al mismo tiempo que* Anzû*!*
¡Sobre el lugar de la contienda, desde las primeras escaramuzas,
Se abatió un Diluvio!
¡El pecho de la coraza de Anzû *estaba ensangrentado (?)!*
¡La muerte llovía desde las nubes,
Brillaban las flechas!
[...(?)]: el combate causaba estragos entre ellos.
El sublime y poderoso hijo de los dioses, el amado por Mammi,
El ayudante de An *y de* Dagan, *el favorito del Príncipe (?),*
Tensa, entonces, el Arco y lo arma;
Después, desde la panza del Arco, le dispara un dardo.

Ninurta falla el golpe, que fracasa por causa de los poderes sobrenaturales de *Anzû*

Pero la flecha regresa sin haber alcanzado a Anzû,
Pues éste le había gritado:
«¡Dardo que te me acercas, vuelve a tu cañaveral:
(Vuelve) a la maleza, madera del Arco!
¡Cuerda, (vuelve) al espinazo del carnero!
¡Plumas, volved a los pájaros a los que originalmente pertenecisteis!»
¡La Tablilla de los destinos que él poseía
Dejó, así, al Arco sin cuerda
Y alejó la flecha de su cuerpo!
Entonces, el combate se interrumpió, se paró la batalla,
Repentinamente se detuvo el entrechocar de las armas sobre la Montaña,
Sin que Ninurta *hubiese podido vencer a* Anzû.

Solicita consejo a *Éa*

Entonces llama a Adad *(?) y le da la siguiente orden:*
«Cuéntale a Éa *lo que has visto (y dile):*
«¡Oh señor, esto es lo que Ninurta *ha hecho!:*
Cuando Anzû *ya estaba cercado,*
Ninurta, *cubierto por el polvo del campo de batalla,*
Tensó su Arco y lo armó
Y, desde la panza del Arco, disparó
un dardo sobre Anzû.
Pero la flecha regresó sin haberlo alcanzado,
Pues Anzû *le había gritado:*
«¡Dardo que te me acercas, vuelve a tu cañaveral:
(Vuelve) a la maleza, madera del Arco!

¡Cuerda, (vuelve) al espinazo del carnero!
¡Plumas, volved a los pájaros a los que originalmente pertenecisteis!,
¡La Tablilla de los destinos que él poseía
III: 1 *Dejó, así, al Arco sin cuerda*
Y alejó la flecha de su cuerpo!
Entonces, el combate se interrumpió, se paró la batalla,
Se detuvo el entrechocar de las armas en la Montaña,
Sin que Ninurta *hubiese podido vencer a* Anzû*!"»*
El Príncipe (?), al oír lo que le había sucedido a su «hijo»,

Éa le indica la táctica a seguir

Interpela a Adad *(?) y le da esta orden:*
«¡Ve y repite a tu amo mis palabras!
Todo lo que te diga repíteselo:
"¡El combate sólo se detendrá con tu victoria!
Agota a Anzû *hasta tal punto,*
Exponiéndolo a los golpes de los Vientos,
Que él deje caer sus alas:
Entonces, en vez de tus dardos,
Toma un arma cortante,
Y córtaselas, mutilándole la derecha y la izquierda,
De modo que al ver sus alas en este estado
Su boca no tenga palabras:
¡No hará más que reclamar primero un ala y luego la otra!
¡Entonces no tengas ningún temor,
solamente tensa tu Arco y que de su panza
Partan las flechas como relámpagos,
Mientras sus alas y plumas
Se agitan, ensagrentadas (?)!
¡Después, hazte amo de su vida: vence a Anzû
Y que los Vientos lleven sus alas en secreto (?)
Hasta el Ékur, a la casa de Enlil, *tu padre!*
¡Invade y asola la Montaña y sus alrededores,
Córtale la garganta al malvado Anzû*!*
¡Entonces la Realeza se reinstaurará en el Ékur
Y los Poderes volverán a tu padre y progenitor!
¡Obtendrás en tu honor
Capillas bien edificadas,
E instalarás tus santuarios en todo el mundo:
Incluso en el Ékur!
¡Así adquirirás entre los dioses
Gloria y omnipotencia!"»
Adad *(?), arrodillado, acepta la misión*

De informar a su amo sobre los pormenores del Combate.
Y le repite, por tanto, todo lo que Éa *le dijo:*
«*¡El combate sólo se detendrá con tu victoria!*
Agota a Anzû *hasta tal punto,*
Exponiéndolo a los golpes de los Vientos,
Que él deje caer sus alas:
Entonces, en vez de tus dardos,
Toma un arma cortante,
Y córtaselas, mutilándole la derecha y la izquierda,
De modo que al ver sus alas en este estado
Su boca no tenga palabras:
¡No hará más que reclamar primero un ala y luego la otra!
¡Entonces no tengas ningún temor,
solamente tensa tu Arco y que de su panza
Partan las flechas como relámpagos,
Mientras sus alas y plumas
Se agitan, ensagrentadas (?)!
¡Después, hazte amo de su vida: vence a Anzû
Y que los Vientos lleven sus alas en secreto (?)
Hasta el Ékur, a la casa de Enlil, *tu padre!*
¡Invade y asola la Montaña y sus alrededores,
Córtale la garganta al malvado Anzû*!*
IV: 1 *¡Entonces la Realeza se reinstaurará en el Ékur*
Y los Poderes volverán a tu padre y progenitor!
¡Obtendrás en tu honor
Capillas bien edificadas,
E instalarás tus santuarios en todo el mundo:
Incluso en el Ékur!
¡Así adquirirás entre los dioses
Gloria y omnipotencia!»

Animado, *Ninurta* se prepara para un nuevo asalto

El Campeón Ninurta, *tras oír este mensaje*
De su «*padre*» Éa, *el Príncipe (?),*
Como un valiente combatiente, saca fuerzas
Y se dirige nuevamente a la Montaña:
Embrida a los Siete Asaltos,
Embrida a los Siete Vientos malos,
Embrida a los Siete Torbellinos que agitan el Polvo,

(fin de la tablilla II)

III *[Poniendo en pie, así, un batallón temible,*
Que lanza al combate]

Este último verso, deducido a partir del paralelo que ofrece II/1: *33* s., debía figurar en el inicio de la tablilla III. Pero ésta sólo se conserva, fragmentariamente, en tres pedazos. Los dos primeros, duplicados (***a*** y ***a'***), sólo

parecen ofrecer una descripción muy sumaria del combate; el tercer fragmento (***b***) presenta una narración más detallada. Este hecho ha dado pie a pensar que, quizá, estemos ante dos recensiones o versiones distintas. Teniendo en cuenta el deplorable estado de estos restos, no podemos ofrecer más que la traducción de los fragmentos que resultan lo suficientemente inteligibles como para dar una idea general del progreso de la narración. La variante que nos ofrece ***b*** se introduce, con el fin de distinguirla mejor del resto, en lo que imaginamos que sería su sitio dentro del poema, si bien un poco más atrás de su ubicación original[211].

a : anverso
El combate

[...]
(3) [Ninurta] *se pone en movimiento y da la señal de combate*
[...] fue a la pelea.

[211] H. W. SAGGS ha editado recientemente, en el *Archiv für Orientforschung* 33, (1986), aparecido en 1988, y bajo el título «Additions to Anzû», un nuevo testimonio del texto de *Anzû*, que llegó a nuestro conocimiento demasiado tarde para incluirlo en nuestra traducción. Dicho texto, descubierto cerca de Mosul en 1969, se puede datar antes de mediados del I milenio y, en gran medida, cubre buena parte del texto ya conocido de las tablillas I y II sin aportar muchas novedades considerables, a no ser el nombre del mensajero enviado por *Éa* a *Ninurta* tras su primera derrota (II/II: *18* s.), que, en este caso, no es *Adad* sino *Šarur*, designación que en *Ninurta y las Piedras*/**20**, sirve para denominar al arma hipostasiada del dios (§§ 5, 2.º y 12), hecho que, por tanto, resulta totalmente lógico. La tercera tablilla está ampliamente documentada, si bien de forma incompleta y llena de lagunas. En ella se describe un relato de los últimos episodios del drama bastante diferente al aquí atestiguado, lo cual, en todo caso, permite inferir, a partir de esta conclusión, la existencia, si no de diferentes *versiones*, sí, al menos, de diferentes *recensiones*. De acuerdo con este manuscrito, *Anzû* parece ser, en parte, responsable de su propia derrota: deprimido por la tempestad que lo sacude (**B**, II/III: *9*) deja caer sus alas, que serán cortadas por *Ninurta*. Sin embargo, para defenderse de las flechas de este último, vuelve a utilizar, pero de forma muy torpe, una de las fórmulas, eficaces por sí mismas, que había usado con éxito durante el primer ataque (**B**, II/II: *10* s.; **A**, III: *17*), si bien se vuelve contra él y contribuye a la victoria de su adversario. Éste, entonces, al mismo tiempo que mata al Ave maléfica, «masacra las montañas», lo que hay que comprender como que «masacra a los habitantes de las montañas» –rasgo que aproxima el presente mito al argumento de *Ninurta y las Piedras*/**20**–. Las alas de *Anzû*, cortadas y enviadas a *Enlil* (ver § 22), dan a entender a este último que *Ninurta* ha salido victorioso y anuncia el acontecimiento al resto de los dioses, que invitan al triunfador a que traiga la Tablilla de los destinos (¡el texto precisa que se trata de los destinos *de los dioses*!) y a recibir la recompensa que se le había prometido. *Enlil*, entonces, envía a *Birdu*, un dios de segundo rango, para que lo felicite y lo invite a que vaya ante los dioses. Estos acontecimientos van seguidos de una especie de celebración de *Ninurta* (ignoramos si de boca del mensajero o de la de los propios dioses que lo acogen a su regreso) en la que no sólo se manifiesta que éste instala capillas en todos los santuarios (**B** II/I: *25*) –¡incluso en Elam y en Susa!–, sino también que recibe un nombre, un título particular, en cada una de ellas. Este pasaje es muy interesante, pues, aun sin llegar a estar totalmente acabado, parece que pudo servir como precedente a la *Lista de nombres de Marduk* que aparecen en **50** (XIV, § 18 s.)

Él envía a sus tropas [...]
A las órdenes del Viento del Norte [...]
A las órdenes del Viento del Sur [...]
A las órdenes del Viento del Este [...]
A las órdenes del Viento de Oeste [...]
Él lanzaba llama tras llama
Y, con estos abrazos, consumía a los enemigos.
¡En cuanto abría la boca, crepitaban las chispas!
[...] tan pronto como Ninurta, *una vez al alcance de* Anzû,
[...] la lucha [...]
[...] Anzû *(?) levanta la cabeza [...]*
Ninurta *(?) se eleva a lo más alto del cielo.*
Después lanza su ejército al asalto (?) [...]
Rápidamente, el Campeón [...]
Desprendiendo (?) un terrorífico brillo sobrenatural [...]
El pavor ante su valor derribaba [...]
Su majestad implacable cubría todo el territorio,
Y el esplendor de su brillo sobrenatural
Abatía toda la Montaña.
En un abrir y cerrar de ojos, una tempestad sacude (?) a Anzû *(?) [...]*
Y, cuando lo hubo sacudido (?) [...]

Aquí se insertaría:

b, I: 1 *[...]*
[...] escalofrío de terror
[Ellos se agarraron] el uno al otro.
Pero Ninurta, *mediante los golpes de los Vientos,*
Agota hasta tal punto a Anzû
Que éste deja caer sus alas
En lugar de sus dardos, él, entonces, coge
Un arma cortante
Y se las corta, mutilándole la derecha y la izquierda,
De modo que al ver sus alas en este estado
¡Su boca no tenga palabras!
[...el estupor/el dolor (?)] lo abruma
[...] su desesperación
[...] un dardo
¡[...] una/la flecha!
Entonces, él devasta salvajemente [...]
Salvajemente, él devasta [...]

El texto siguiente (final de la columna I y la columna II) está muy deteriorado y resulta intraducible. Así pues, en el estado actual de nuestro conocimiento, podemos recuperar el texto en el siguiente punto:

(28) *De un grito, el Campeón*
Hizo, entonces, que se encendiese una señal de fuego[212].
Y los dioses del Infierno entraron [...]
(30) *El Infierno [...]*
Los del Apsû, lugar de residencia de Éa
[...]
Los del Mar [...], su proeza real.
[...] del Campeón vení(a)n [...]
Sus [...] burbujeaban como agua.
(35) *Como las nubes [...]*
A los de Arriba, él los [alegró (?)...]
A los de Abajo, el les alza la cabeza.

a': anverso

En el norte [...] buscando febrilmente [...] poblaciones (?).
(40) *[...] el cadáver intacto de* Anzû
[...]
(45) *¡Y* Enlil *y* Ninlil *se divirtieron!*

reverso

La continuación hasta el verso *67*, antes de la fractura, resulta desesperante. En diversas partes de la misma se leen, los nombres de [*An*] y *Dagan*, el de *Ninurta* y, luego, «*Anzû,* al que se arranca la vida» *(55)*. También se hace mención a la «alegría del Ékur» *(56)* y, un poco más adelante, se menciona la «construcción de capillas», lo que podría estar señalando el cumplimiento de las promesas hechas a *Ninurta* en II/I : *25* y / /.–
Por lo que respecta a la columna II de ***b***, de la que sólo se conserva una veintena de inicios de línea, parece que, en ella, se encargaba a *Adad* (?) que llevase un nuevo mensaje a *Ninurta* en que se le daba cuenta de la satisfacción de los dioses:

Ninurta es felicitado por *Enil* (?)

(7) *«Mi Señor [me ha enviado] en tu busca,*
Enlil, *tu padre, me ha encargado que te diga:*
«¡Los dioses saben [(?)...]
(10) *(Y) (?) que en plena Montaña tú has vencido a* Anzû*!*
Por esta razón, ellos están alegres y contentos [...]

[212] Ver nota 218.

En tu presencia [...]
Ve a su encuentro, y [...]

La continuación es ininteligible: en una ocasión aparece el nombre de *Ninurta* y, en otra, la «Tablilla de los destinos».–

b. *La edición antigua:* **A**[213]

17. Anterior a mediados del II milenio, sólo se conoce en la actualidad gracias a dos tablillas descubiertas en Susa, pero que, a juzgar por su ortografía, debieron ser redactadas en la propia Mesopotamia. Podemos seguir su texto, en ocasiones muy deteriorado, ya que, con frecuencia, es posible restaurarlo (al igual que, tal como ya se habrá advertido, ocurre por suerte en casi toda la literatura cuneiforme) con ayuda de los paralelos que se conservan o de los pasajes pertenecientes a la versión anteriormente vista. Así pues, contamos con un total de 160 versos que constituyen la parte central del relato: se ha propuesto la existencia de una primera tablilla en la que se presentaría el tema y se desarrollaría el nudo del drama, y de una cuarta y última tablilla en la que se pondría fin al mismo. La narración sigue bastante de cerca, en general, el hilo narrativo de la versión reciente **B**. En este caso a *Ninurta* se le denomina generalmente mediante su título de *Ningirsu* (§ 8).

Parálisis universal como consecuencia de la fechoría de *Anzû*

¡Como había confiscado la Soberanía,
Faltaban los Poderes divinos,
Enlil, *el padre y rey de los dioses, estaba paralizado,*
La Majestad había desaparecido, reinaba el Silencio!
¡Todos los Igigi, *en pleno, estaban sumidos en total confusión!*
¡Y el sanctasantórum (había sido) despojado de su dignidad!

Los dioses buscan un remedio para dicha situación

De todas partes llegaron, entonces, los dioses de la Tierra,
Para tomar una decisión
Y Anu, *presidente de la Asamblea, habiendo abierto la boca,*
Se dirige a los dioses, los hijos:
«¡Oh dioses! ¿Cuál de vosotros dará muerte a Anzû
Y adquirirá, así, la más alta gloria?»

Primer campeón propuesto: *Adad*

Ellos gritaron: «¡El Fontanero, el hijo de Anu*!»*
El presidente, entonces, se dirige a aquél:
«¡[No rehúyas] este combate!

[213] Publicada pr V. Scheil, *Revue d'Assyriologie* 35 (1938), pp. 14 ss.

Fulmina a Anzû *con tus armas,*
Y serás famoso entre los grandes dioses,
No tendrás igual entre los dioses, tus hermanos.
¡Adquirirás, antes que los otros dioses,
Gloria y omnipotencia!»

Pero *Adad* se niega

Pero el Fontanero le respondió:
«Padre mío, a esa inaccesible Montaña,
¿Quién va a estar dispuesto a ir?
¿Qué dios, entre tus hijos, es comparable a Anzû*?*
¡Él se apoderó de la Tablilla de los destinos,
Confiscó la Soberanía al dios,
Luego voló hasta alcanzar su Montaña!
Desde este momento su palabra tiene tanto valor como la de Duranki,
¡[Y aquel al que maldiga] está condenado a la nada!»
Ante este discurso, los dioses se desanimaron,
Y Anu *(?) ordena no avanzar más (?).*

Segundo campeón: *Girru*

*«¡*Girru*! gritaron, entonces, ellos, ¡el hijo de* Annunît*!»*
El presidente, entonces, se dirige a aquél:

El discurso de *Anu* y la respuesta de *Girru* son, literalmente, idénticos a los anteriores y, por ello, el copista consideró que no era necesario reproducirlos, pasando así directamente al siguiente episodio:

Tercer campeón: *Šara*

«¡Šara!, *gritaron entonces ellos, ¡el "hijo" de* Ištar*!»*
El presidente, entonces, se dirige a aquél:

Idéntico «recurso» del copista.

Los dioses inducen a *Éa* a que intervenga

¡Recuperada la calma,
Los dioses buscaron una nueva solución!
Los Igigi, *nuevamente reunidos, tras ese difícil momento,*
Miran hacia adelante al Sagaz, al Habitante del Apsû.
Y Éa *dice a su padre lo que tenía en mente:*
«¡Yo mismo provocaré la derrota de Anzû:
Yo mismo designaré, en plena Asamblea, a su futuro vencedor!»
¡Y los dioses de la Tierra, tras oír esta declaración,
Fueron respetuosamente a abrazarle los pies!

Éa ensalza a la Madre de los grandes dioses y le pide que llame a su «hijo» favorito

Éa, *entonces, proclama en plena Asamblea*
La grandeza de Maḫ, *Señora de los destinos (y le dice):*
«¡Convoca a tu favorito, brillante y poderoso,

Al Atleta, al único capaz de llevar a buen término los Siete Asaltos,
Ningirsu, *tu favorito, brillante y poderoso,*
El Atleta, el único capaz de llevar a buen término los Siete Asaltos!»

Ella acepta

Cuando ella escuchó esta demanda,
Maḫ, *la Muy grande, acepta.*
Cuando los dioses de la tierra, encantados, se enteraron de la noticia,
Fueron respetuosamente a abrazarle los pies.

y lo instruye

Habiendo sido, entonces, convocado ante la Asamblea de los dioses,
A su hijo, al amado por su corazón,
Ella le da las siguientes instrucciones:
«Ante Anu *y* Dagan, *los dioses de la Tierra*
Han tratado en común el problema de sus Poderes divinos.
Ahora bien, fui yo, Mammi, *quien parió a todos los* Igigu:
[¡Por esa razón lucharé (?)]
Contra el adversario de los dioses!
Yo fui quien concedió la Soberanía
A Enlil, *mi hermano, y también a* Anu*!*
[Desde ahora (?)], esta Soberanía
Que yo personalmente les había asignado,
Te la transmitiré a ti (?) [...]
¡Pero, de entrada, transforma [este desastre (?)] en victoria
Y alegra a los dioses que yo creé!
¡Entabla el combate sin tregua:
Que los Siete Vientos malos te acompañen,
Y que los dioses vuelvan su atención
Hacia la Montaña (?)
<Para apaciguar la tierra que yo creé,>
Captura, entonces, al alado Anzû*!*
¡Arruina su morada:
Que sea presa del temor!
¡Cuando se desencadene tu potente mano,
Lanza (?) sobre él todos los tornados!

Dos líneas perdidas.

¡Arma tu Arco, envenena tus flechas!
¡Que tus gritos de maldición [...]!
¡Que Anzû, *marchando entre las tinieblas, pierda sus fuerzas*
Y no vea nada!

¡Que, sin poder escaparse de ti,
Deje caer sus alas durante el encuentro!
¡Transforma tu cara en la de un demonio,
Expande una niebla tal que no te pueda reconocer!
¡Qué Šamaš *deje de brillar allá en lo alto (?),*
Convirtiendo, así, en noche negra la plena luz del día!
¡Después, apodérate de su vida: vence a Anzû,
Y que los vientos, en secreto (?), lleven sus alas
Hasta el Ékur, a la casa de tu (!) padre!»

En este punto el copista, por error, repitió el verso 70.

El héroe, entonces, se prepara para el combate

¡El Campeón, tras oír a su madre,
Como un bravo combatiente, se envalentona
Y se dirige hacia la Montaña!
Aquella que ata a los Siete Vientos malos,
Los Siete Torbellinos que remueven el Polvo –
*[*Mammi*], la que ata a los Siete Vientos malos,*
[Empujaba a Ningirsu *(?)] al combate.*
Los Siete Vientos malos lo acompañaban
Y los dioses volvieron su atención
Hacia la Montaña (?),

El encuentro

[Cuando el Campeón] apareció (?)
Sobre [esta] Montaña de Anzû,
Éste, al verlo, se dirige hacia él,
¡Y (este) ser divino, rechinando los dientes como una fiera,
Recubrió la Montaña con su brillo sobrenatural!
Anzû *rugió como un león furioso*
Con el corazón lleno de rabia, grita al Campeón:
«¡Yo acaparé todos los Poderes divinos!
¿Quién eres, entonces, tú para venir a hacerme la guerra?
¡Explícate!»
Escuchando estas palabras, Ningirsu, *el Campeón, respondió a* Anzû:
«Siguiendo la órdenes de Éa, *sostén de* Duranki,
El que establece los destinos,
Yo vengo a combatirte y a destruirte:
[...] tu coraza!»
Cuando el Montañés escuchó estas palabras,
Lanza un grito salvaje:
¡El pecho de su coraza estaba ensangrentado

Y el combate causaba estragos entre ellos!
[El favorito (?)] de Mammi,
El Ayudante de An *y* Dagan,
El favorito del Príncpe (?)
Le dispara una flecha,
Pero ésta volvió sin haber tocado a Anzû.
Pues Anzû *le había gritado:*
«¡Dardo que te me acercas, vuelve a tu cañaveral!
(Vuelve) a tu maleza, madera del Arco!»
[...] a uno (y) otro
[...] deprisa

Una importante fractura, de aproximadamente 40 líneas, nos impide conocer la narración de la primera derrota de *Ningirsu* y el envío de un mensajero a *Éa* en busca de consejo. Es posible que el copista, también en este caso (comp. con *26* s. y *29* s.), y a diferencia de lo que ocurre en la versión reciente, se las haya arreglado para no repetir el contenido íntegro del discurso del héroe, retomando y dando cuenta, simplemente, de los acontecimientos. De cualquier modo, cuando se recupera el hilo narrativo leemos lo siguiente:

Consejos prácticos de *Éa* a *Ningirsu*

«¡Córtaselas, mutilándole (?) la derecha y la izquierda,
De tal modo que al ver sus alas en este estado
Su boca no tenga palabras!
Él gritará: "¡Mis alas! ¡Mis alas!" ¡No temas,
Apodérate, en cambio, de su vida y, habiendo encadenado a Anzû,
Que los Vientos, en secreto, traigan sus alas!
¡Luego invade y asola la Montaña y sus alrededores!
¡No perdones la vida del malvado Anzû*!*
¡Entonces la Realeza será devuelta al Ékur,
Y los Poderes divinos volverán
A tu padre y progenitor!
Tú obtendrás, debidamente construidas,
Capillas en tu honor
E instalarás santuarios por todo el mundo!»

Animado, *Ningirsu* se prepara para un nuevo asalto

Ningirsu, *tras oír este mensaje de su padre,*
Como bravo combatiente, recuperó el valor,
Y se dirige, nuevamente, a la Montaña.
[...] del combate, los Cuatro Vientos [...]
[...] la tierra temblaba [...]
[...] el día se oscurecía, el cielo se cubría de tinieblas,

¡Y el malvado Anzû, *bajo el choque de la Tempestad*
Deja caer sus alas!

Una nota final nos señala que la tablilla tenía «*77 versos*».

18. No hay espacio para llevar a cabo aquí un riguroso estudio comparativo de estas dos narraciones. Realmente, entre ellas se aprecian, de entrada, algunas diferencias. Así, por ejemplo, **A** designa al conjunto de los dioses (además de bajo la denominación de *Igigu*) mediante la expresión «los dioses de la Tierra» (*6; 34; 42; 45*), desconocida en **B**. Además, *Éa,* en **A**, entra en acción una vez que los dioses, desconcertados, solicitan su ayuda tras el triple fracaso de su propio plan (*30* s.), mientras que en **B** (I/III: *100* s.) interviene de manera espontánea. Sin embargo, el cambio más asombroso nos lo ofrece el nombre del héroe: *Ningirsu* en **A** (*29; 88;* etc.) y *Ninurta* en **B** (I/I: *3*; III: *126*, etc.). Este tipo de cambio, que nos ofrecería mucha más información si supiésemos algo acerca del trasfondo religioso y político de la devoción a este dios bajo estos dos nombres diferentes y sus implicaciones, o acerca de las circunstancias en que fueron publicadas cada una de estas dos «ediciones» del poema, al menos nos viene a confirmar, si es que había necesidad de ello, y al igual que ocurre con el *Lugal.e* (ver, *supra,* § 7), la identidad de dicho personaje bajo esta doble designación.

Pues, y éste es un hecho importante, la historia que **A** nos narra acerca de *Ningirsu* y la de **B** sobre *Ninurta* son completamente idénticas, a juzgar por lo que hasta nosotros ha llegado tanto de una como de otra y este hecho también nos autoriza a defender la existencia de un estricto y básico paralelismo con respecto a la parte perdida de las mismas. A juzgar por todas las apariencias, no se trata de dos tratamientos originales, de dos «versiones» del mismo tema mítico, sino de dos ediciones sucesivas de una única historia, cada una de ellas adaptada a su medio y a su época, mediante ciertas posibles alteraciones eventuales –como, por ejemplo, ocurre con respecto a la última parte del drama–. Muchos pasajes de **B** no son más que la repetición literal, o con ligeros cambios verbales, de los términos y giros utilizada por **A**. Así, por ejemplo, con excepción de un par de términos, **B** I/III: *25, 26, 27* y *28* reproduce exactamente lo dicho en **A**: *3, 2, 5* y *6*, habiéndose procedido únicamente a modificar el orden de los versos, lo que no deja de ser una cuestión de estilo o de presentación. Con mucha frecuencia, **B**, siguiendo los hábitos literarios y los gustos de su época, amplifica, adorna y diluye el contenido de **A**, mucho más sobrio y, en resumen, menos retórico; mientras **A** sólo necesita cuatro versos para dar cuenta del discurso que *Anu* dirige al campeón propuesto (*12-15*), **B**, en cambio, necesita el doble de espacio (I/III: *37-44*); además tiende con mucha frecuencia a ese recurso, estéticamente molesto desde nuestro punto de vista, basado en las repeticiones *verbatim* de pasajes enteros: la prime-

ra derrota de *Ninurta* (II/II: *7* b-*17*), por ejemplo, aparece íntegramente repetida en otras dos ocasiones, en el mensaje que *Ninurta* le confía a su mensajero (*22-32*) y en la transmisión que éste hace del mismo a *Éa* (*38*-III: *4*). No obstante, se trata de simples ejercicios de estilo literario que no modifican en lo más mínimo la trama de un relato idéntico hasta en los más mínimos detalles.

19. El texto conservado de este relato en **B**, mucho más extenso, nos ofrece una imagen mejor delineada y perceptible. Como sucede con mucha frecuencia (comp. con **6**, **10**, etc.), la narración del mito propiamente dicha viene precedida por un estrofa lírica dedicada a la gloria del héroe: *Ninurta* (I/I: *1-14*). Y, dado que la historia va a estar centrada en una de sus proezas guerreras, el poeta, en ella, insiste ampliamente sobre su valor en el combate (*7-14*), recordando de pasada los méritos del héroe con relación a la prosperidad económica del país, con la conducción original del agua dulce, que también se le atribuye en este caso (*6*), al igual que vimos en el *Lugal.e* (§ 5, 9.°), si bien de manera mucho más pormenorizada. En dicha estrofa se conmemoran de manera explícita tres hazañas del campeón, comenzando por la más famosa, la mayor, aquella que constituye el tema del *Lugal.e* (§ 4): la victoria sobre la Montaña de las Piedras y que, además, sirve para establecer el escenario en que tuvieron lugar las otras dos proezas y, sobre todo, la derrota de *Anzû*. Éste, tal como constantemente se repite a lo largo del poema, pertenece a la Montaña: allí nació (I/II : *23*), allí regresó tras su fechoría (III : *24*, *27*, etc.), allí se batirá (II/I : *20* y / /; *29*; *35*; etc.) y allí será vencido (III *b*/II : *10*). A este respecto, **A** nos viene a confirmar lo mismo: comp. con *17*; *20*; *56*; etc.; en el verso *92* califica a *Anzû* de «asiduo de la Montaña», «Montañés». Del resto de las hazañas, y para sugerir que eran muchas, sólo se menciona, en términos ligeramete diferentes a los empleados por el *An.gim* (§ 11) y el *Lugal.e* (§ 4), el episodio del Bisonte gigante (I/I : *12*).

La parte propiamente narrativa comienza tras esta introducción. En un pasaje demasiado mutilado como para llegar a apreciar plenamente su contenido (I: *15-29*) se presenta, de inicio, el nacimiento del *Anzû*, futuro adversario de *Ninurta/Ningirsu*. Surgió, al parecer, durante, o después de, el período de desorganización hidrográfica que de forma más extensa (y en cierto sentido diferente) nos presenta *Ninurta y las Piedras* (*334-345*) y que en este caso aparece descrito como una especie de época de «sequía», un período que (explícitamente en el primer mito e implícitamente en éste) se consideraba que había precedido a la benéfica intervención de *Ninurta*. Más adelante (I: *22*) se precisará que *Anzû* nació de la Tierra –si bien no sabemos si ésta había sido fecundada por el Cielo, tal como fue el caso del *Asakku* en el *Lugal.e* (*26* s. y § 4)– y «en un pico de la Montaña» (II: *23*) o, dicho de otro modo, en una alta cumbre, posiblemente «el monte Ḫiḫi» (I: *25*; II: *1*), cuyo nombre, en caso de no ser fantástico o críptico, sería indicativo, sobre todo, de las montañas del Noroeste (ver **51** IV: *139* y XV, § 11). Podemos pen-

sar que el perdido final de la columna I y el inicio incompleto de la columna II (*1–11*) daban cuenta de los antiguos enfrentamientos en que el *Anzû* desempeñó, muy posiblemente, un papel benefactor. Pues nos recuerda de manera constante –y el mito, en este caso, debe ser un reflejo de una antigua actitud tanto de las creencias como de la devoción religiosa– que éste empezó siendo una potencia sobrenatural (tal es el sentido del término «dios» = «ser divino» con el que se le califica en una ocasión: **A** III: *2*) que actuaba como ayudante de los dioses y al que éstos utilizaban (comp. con IV, n. 35). Por este motivo, además, se nos cuenta aquí que él había sido el sirviente más próximo e íntimo de su soberano, al que *Éa,* en persona, se lo había recomendado (II: *12-26*). En el final de la columna II se debía de relatar una especie de organización o de reorganización del mundo sobrenatural, cuya conclusión estaría contenida en III: *1-3;* es en este momento cuando *Anzû* entra al servicio de *Enlil,* cumpliendo, tal como nosotros diríamos, las funciones de su «ayuda de cámara» (III: *4-7*).

20. El Poder supremo detentado por este dios también se imagina, en este caso (IX, §§ 18 y 35; VIII, § 13, etc.), como una entidad independiente, contenida e hipostasiada en unos emblemas talismánicos que porta el monarca: en sus vestidos y adornos (III: *8* s.). Envidiando, con el paso del tiempo y a través de una perversión que no se aclara en el texto, las prerrogativas de su amo, *Anzû* intenta suplantarlo y, para apoderarse de dichos Portapoderes, espera el momento en que *Enlil* se separa de ellos para tomar su baño cotidiano. El texto sólo menciona, a su vez, el más insigne y significativo, la «Tablilla de los destinos», registro de las decisiones soberanas relacionadas con el conjunto de sus súbditos y a las que su puesta por escrito confería un valor absoluto. El ladrón, por medio de su acción, transfiere a su persona la Autoridad suprema que dicha Tablilla materializaba y difundía y los Poderes delegados que el rey divino había distribuido, a modo de «cargos», de funciones de mando, entre todos los dioses, los cuales pierden, así, su fuerza y su efectividad (**B**, III: *23* y / /; **A**: *1*). Por esta razón se paraliza la máquina del universo; cesa el «rumor»[214] de un sistema vivo y en plena marcha y el palacio real, al igual que la función real, vio cómo se cambiaba su destino (**B**, III: *25-27;* **A**: *5*): *Anzû,* que se había refugiado en la Montaña (III: *24*), llevó hasta allí, junto con el producto de su latrocinio, el contenido real del Poder.

La primera preocupación de los dioses durante esta crisis, al igual que en todas las demás (cfr. XIII, § 11), es reunir al consejo, bajo la presidencia de *Anu,* el decano y jefe dinástico (**A**: *4-6;* **B**, I/III: *28* s.; comp. con **42** I: *97*) con el fin de intentar ponerle remedio. Buscan un campeón que acabe con *Anzû* y que les devuelva todo aquello de lo que éste se

[214] Este mismo «rumor» se usa también para describir la animación y el bullicio de las multitudes humanas, en **46**, I : *354* s. y / /.

había apropiado; quien ocupe tal puesto será celebre, universalmente venerado, dicho de otro modo, disfutará de una considerable promoción dentro de la jerarquía divina (**A**: *9* s.; **B**: I/III: *31* s.). La Asamblea, por tanto, propone, una tras otra, a tres divinidades de segundo rango que parecen haber sido elegidas por representar, cada una de ellas, una de las tres grandes fuerzas de la Naturaleza: el Agua (*Adad*, «el Fontanero» celeste, aquel que hace manar las aguas desde lo alto: **A**: *11* s.; **B**, I/III: *33* s.); el Fuego (*Girru*: **A**: *25*; **B**: *56*) y el Viento (*Šara* –éste, de hecho, no es el dios del Viento ni de nada que se le parezca, pero su *nombre*, en cambio, recuerda al del soplo del aire, *šâru* en acadio; **A**: *27*; **B**: *77*). El presidente de la Asamblea invita a cada uno de ellos, uno tras otro, a luchar a muerte contra *Anzû*. A cambio les promete fama, superioridad –al menos «moral»– sobre el resto de los dioses y un poder acrecentado al máximo (**A**: *13-15*); promesas a las que **B** añade la promoción al rango de divinidad universal, con capillas y santuarios en todos los lugares, y una especie de entronización en el templo supremo del país, el Ékur (III: *41-43* y / /); en otros términos, una especie de virreinato, lo que equivale a ocupar el puesto más elevado tras *Enlil*, el Soberano. Pero los tres, uno tras otro, rehúsan: la Montaña, lugar donde se ha refugiado el culpable, les parece «inaccesible», y, sabiendo que *Anzû*, con todo aquello que tenía en su poder, se había convertido en omnipotente y capaz de todo por medio de su palabra, eficaz por sí misma desde ese momento, no se atreven a medirse con él en un combate que, de entrada, ya consideran perdido (**A**: *17-21*; **B** III: *47-53* y / /). Así pues, todo parece indicar que los autores del mito consideraban muy poco poderosos a los dioses de la Naturaleza, por el hecho de estar obligados a ceder el puesto a una personalidad independiente, más «joven» y que ostentase, en sí misma, toda su fuerza. Es muy posible que, en este caso, se manifieste cierta evolución, cierto progreso, en la idea de la naturaleza y del poder divinos (comp. con IV, § 14).

21. Los dioses, desamparados, piensan entonces, según **A** (*30* s.), en pedir auxilio al recurso supremo con el que cuentan en caso de problemas graves: *Éa* el Sabio. **B** (*100* s.) parece indicar que es este último el que toma, por sí mismo, la palabra. En ambos casos, *Éa* promete una solución que ya ha concebido en su imaginación (**A**: *32* s.; **B**: *102-107*): el único dios capaz de aceptar y de salir vencedor del combate es *Ninurta/Ningirsu*. Pero, dado que éste –tal como ya lo habían subrayado el *Lugal.e* (§ 5, 10.º) y el *An.gim* (§ 12)– parece estar íntimamente ligado a su «madre» (**A**: *39*, **B**: *124*), la «madre de todos los dioses», la gran diosa a la que se pide ayuda en todas las crisis (comp. con XI, n. 232 y IV, § 10) y a la que aquí se denomina *Mammi* (**A**: *47*; **B**: *122*), si bien también lleva el título-epíteto de *Maḫ* –abreviatura del sumerio *Nin.maḫ*, «Señora preeminente» (**A**: *36* y *42*), que **B** (*117*) sustituye por *Bêlit-ili*, «Señora de los dioses»–, el plan de *Éa* consiste en conmover, de entrada, a esta última, haciendo que la Asamblea en pleno reconozca su título de *Maḫ* (**A**: *36*) o concediéndole, en una especie de grado superlativo de su titu-

latura, la calificación de «Señora de todos los dioses» en vez de, simplemente, «Señora de los dioses»[215] (**B**: *117-123*). En este caso, por decirlo con brevedad, se reconoce, al igual que sucedía, como ya vimos anteriormente en *Ninurta y las Piedras* (§ 5, 10.º) y en muchos otros casos (v.g. VIII, § 8; IX, §§ 30, 37, 55; XIII, §§ 16, 18, 21...), ese procedimiento etiológico que justifica las designaciones (los nombres y destinos correspondientes) de las divinidades al darles como fundamento de los mismos ciertos acontecimientos míticos. El perspicaz *Éa,* mediante estos homenajes y halagos, quiere lograr que la Diosa-madre universal, la única capaz de influir en el ánimo de su hijo, convenza personalmente a *Ninurta* para que acepte la misión salvadora. Ésta, efectivamente, cae en la trampa (**A**: *42;* **B**: *135* s.) y, al instante, anuncia al héroe aquello que ella y el resto de los dioses esperan de él (**A**: *43-71;* **B**: *139*–II/I: *27*). Al hacerlo, no sólo le desvela, al menos en **B** (*24-26*), cuál será su recompensa (la misma que *Anu* había propuesto a los tres campeones inicialmente propuestos: I/III: *41-43* y / *I*): la entrada en el supremo Palacio del Ékur; también le señala, aunque en términos muy vagos, no tanto la táctica a seguir para vencer al monstruo, como los pasos que tiene que dar para llegar a triunfar sobre él (**A**: *54-71;* **B**, II/I: *3-21*).

Acatando los deseos de su madre, el Campeón se dirige entonces, en compañía de su ejército de «Vientos malos», a medirse con su adversario (**A**: *72-95;* **B**: *28*-II: *5* ofrece una descripción más enfática). Sin embargo, cuando lanza a *Anzû* una flecha, mortal en sí misma, ésta no sólo no alcanza su objetivo, sino que regresa de vuelta, en virtud de la Palabra omnipotente y eficaz por sí misma que el Monstruo ha adquirido mediante los emblemas del Poder supremo. El Arco y las Flechas se han, en cierta medida, estropeado, se han visto reducidos a sus materias primas originales, cada una de las cuales, por su parte, fue devuelta a su estado natural y a su destino primigenio (**A**: *96-99;* **B**: *6-15* con mucho más detalle). *Ninurta,* así pues, no pudo vencer, en esta ocasión, al *Anzû* (**B**: *17;* falta en **A**).

22. Entonces tiene la idea de consultar al experto por excelencia, a *Éa,* al que envía un mensajero[216] para que le cuente lo sucedido (**B**, II: *18*-III: *4;* falta en **A**). A lo que *Éa* responde rápidamente (**A**: *143-153* sólo conserva el final del mensaje; ver, sin embargo, **B**, III: *5*-IV: *5*). *Éa* sustituye la simple demostración de fuerza bruta, como la llevada a cabo por *Ninurta/Nigirsu* durante su primer asalto, por una táctica racional: los Vientos, compañeros de armas y soldados del dios, serán utilizados, de entrada y de acuerdo con su propia naturaleza, para desmantelar al enemigo mediante acosos, golpes y sacudidas que obligarán a *Anzû,* vertiginoso y desequilibrado, a dejar caer sus alas; así, no podrá remontar el vuelo y esquivar los golpes, y, además, *Ninurta/Ningirsu,* aprovechando el desconcierto y la guardia baja de su adversario, podrá cortarle las

---

[215] Esta diosa conoce esta misma promoción en **45**, I : *245* s.

[216] Ver *supra,* fin n. 211.

alas con mucha más facilidad. El dolor y el estupor causados al verse así mutilado y despojado de un atributo tan esencial de su naturaleza y de su destino como pájaro dejarán a *Anzû* sin habla, lo incapacitarán para hacer uso de su poder «mágico» de mando soberano sobre las cosas. A consecuencia de ello acabará siendo, por fuerza, vencido, y ya sólo restará enviar sus alas como trofeo al templo de *Enlil* donde serán guardadas bajo llave con el resto de los tesoros[217].

Nos falta el relato de la batalla que sigue a estos pertinentes consejos: **A** simplemente nos ofrece el inicio (*72*-fin) y en **B** aparecía consignada en la tercera tablilla de la que sólo conservamos fragmentos. Uno de ellos (***b***) parece presentar un resumen mucho más circunstancial del mismo, pero el encadenamiento de los acontecimientos se nos escapa: al menos se percibe (*3-8;* y comp. con el último verso conservado de **A**) que el héroe seguía, literalmente, todas las maniobras señaladas por *Éa*.

Del mismo modo, tampoco contamos con la exposición de los efectos de la victoria: *Ninurta,* de acuerdo con una práctica conocida en este país, anunciaba su victoria a los interesados por medio de señales luminosas (***a***, anverso: *28*)[218] que provocan una especie de trajín en toda la comunidad de los dioses y alegran a la pareja real del Ékur (*29-54*) –quizá como consecuencia del espectáculo que suponía ver que el cadáver de *Anzû* era transportado ante su presencia (*?-40*)–. Algunas palabras conservadas de la continuación de la acción parecen sugerir que se cumplían las promesas que se habían hecho al vencedor, construyéndole santuarios en todas partes (*64*). En el final del texto conservado de ***b*** (*11*), es posible que *Adad*[219] (?) fuese enviado para traer a *Ninurta* ante *Enlil* e introducirlo oficialmente en el Ékur, tal como vimos que ocurría en los dos mitos precedentes (**20**: *230* y **21**: *75* s.): con el objetivo no sólo de devolver los talismanes del Poder (al final de este pasaje se menciona, al menos, la «Tablilla de los destinos», si bien dentro de un contexto perdido) y, con ellos, restablecer la Realeza efectiva, volviendo a poner en funcionamiento el Poder soberano y las autoridades delegadas por éste al resto de los dioses (comp. con **A**: *150* s. y **B**, II/I: *22* s. y III: *21* s.), sino también de que *Ninurta* fuese

---

[217] *Marduk* procederá de esta misma manera con la sangre de *Tiamat* en **50**, IV: *131* s. (XIV, § 12). El término clave de la frase también se puede traducir, en vez de «en secreto», por «como anuncio de la buena nueva», como si el envío de las alas bastase como notificación de la victoria. El paralelo que acabamos de citar, **50**, resulta, sin embargo, más difícil de entender si atendemos a esta segunda traducción; por otra parte, algunos rituales de exorcismo denominados «de prevención», recomiendan, en efecto, que el mal se aleje lo más posible y que se pierda en lugares inaccesibles. Así pues, hay muchas posibilidades de que, en este caso, el vencedor haya tomado esta misma precaución, enviando lejos y «en secreto» –¡al palacio de su padre!– la sangre del monstruo que, en caso de volver a su cuerpo, le haría recobrar la vida.

[218] Ver, en particular, G. DOSSIN, «Signaux lumineux au pays de Mari», *Revue d'Assyriologie* 36 (1938), p. 174 s.

[219] ¿O quizá *Birdu*? Ver *supra* n. 211.

personalmente admitido como residente del Palacio del Ékur y recibiese todas las altas dignidades y funciones que se le habían prometido.

23. La finalidad fundamental del *Mito de Anzû,* mucho más antiguo, en realidad, que el más antiguo de sus manuscritos e, incluso, que su arquetipo, tal como éste salió de la mano de su autor y que se debe poner en relación con el movimiento que produjo *Ninurta y las Piedras*/**20** y el *Regreso de Ninurta*/**21**, era, evidentemente, dar una explicación de ese fenómeno religioso, del que no tenemos ni la más mínima pista, que supuso un considerable aumento de la devoción por *Ninurta* (y un eco similar de los movimientos políticos que ésta traducía) y obligó a los teólogos del país –al igual que, posteriormente, hicieron en el caso de *Marduk* XIV, § 4 s.– a justificarlo. Para ello se recurrió al mismo tipo de valor utilizado en los dos poemas «anteriores», escritos en sumerio; pero en este caso, y con la finalidad de demostrar el valor, el heroísmo y el mérito del dios, sólo se tuvo en cuenta su triunfo sobre uno de los doce monstruos de la Montaña que enumera el *Lugal.e*/**20** (*129* s.; reducidos a nueve en el *An.gim*/**21**: *54* s.: § 11). Como si esta victoria resumiese las restantes, con la victoria sobre el *Anzû, Ninurta/Ningirsu,* según este mito, volvió a poner en funcionamiento el paralizado sistema del universo y, por ello, demostró ser digno de ser recompensado con una elevada promoción.

Hay, sin embargo, una diferencia fundamental: si el triunfo de *Ninurta* en el *Mito de Anzû,* al igual que en los dos mitos precedentes en sumerio, siempre tiene como primer beneficiario a su padre, *Enlil,* y como primera consecuencia la promoción del héroe dentro de la jerarquía divina, su «dominio» sobre «el país», por una parte, tan decididamente afirmado por el *Lugal.e* y aún en mayor medida por el *Ang.im* (§ 13), en este caso aparece velado por un «simple ascenso de graduación» de su héroe que, así, alcanza el nivel de los «grandes dioses», los dioses de primer rango, tanto en la devoción como en la admiración de sus fieles; además, y por otra parte, si en los dos mitos en sumerio *Enki* aparecía entre bastidores (§§ 6 y 14), sin otro mérito que haber trasmitido al héroe los Poderes que le pertenecían (**20**: *54;* **21**: *12; 166*) –propuesta que resulta bastante vaga–, aquí, en cambio, se produce un cambio total. El vencedor es *Ninurta;* es cierto que éste vence en beneficio de *Enlil,* pero todo el mérito de su victoria se debe a *Éa,* que se sigue presentando como el más sabio de todos los dioses, el recurso último e infalible con que aquéllos contaban en todas sus crisis más graves, el genial reparador de todas sus carencias y el conjurador de todos sus peligros. Resulta evidente que, desde la época de composición de *Ninurta y las Piedras* y del *Regreso de Ninurta,* y como consecuencia de unas circunstancias, políticas o de otro tipo, que nos son desconocidas, en este país se desarrolló una imagen más grandiosa de *Enki/Éa* y se le concedió un lugar único y de primer rango dentro de la marcha normal del universo, tanto del divino como del terrestre: ya hemos tenido, con anterioridad (**5-8**, **9**, **11**, **14**, **18**), ocasiones de convencernos de este fenómeno y más adelante nos encontra-

remos con otras evidencias del mismo (**26**, **34**, **46** y **51**). En resumen y como conclusión, podemos afirmar, sin riesgo a caer en el atrevimiento, que si bien el *Lugal.e* y el *An.gim* estaban dedicados, en principio y de manera exclusiva, a la gloria de *Enlil* y de *Ninurta*, el *Mito de Anzû* lo estaba, ante todo, a la gloria de *Enki/Éa*[220].

El siguiente poema todavía irá más lejos en lo que se refiere a esta transformación de la situación.

23. LA TENTACIÓN Y EL CASTIGO DEL VICTORIOSO NINURTA

24. Es posible que haya existido otra versión, en lengua sumeria y compuesta con toda verosimilitud en el paso del III al II milenio, si no de las hazañas de *Ninurta*, sí al menos de su victorioso enfrentamiento con el *Anzû*. Actualmente conservamos una tablilla –además de un minúsculo fragmento suelto– que, muy posiblemente, no es ni la primera ni la última de una «serie», según la denominación general[221], pero que nos permite hacernos una idea de esta otra presentación de los acontecimientos. Este breve documento (60 líneas) fue descubierto durante las excavaciones de Ur y su texto cuneiforme fue publicado por C. J. GADD y S. N. KRAMER en *Ur Excavations, Texts*, VI/1, n.º 2 (1963). B. ALSTER lo estudió, en un artículo del *Journal of Cuneiform Studies*, XXIV/4 (1972), p. 120 ss., bajo el título de «Ninurta and the Turtle». En la presente obra seguimos la traducción al inglés de este últilmo autor, revisada por S. N. Kramer.

Anzû recuerda a *Ninurta* el modo en que él perdió sus poderes

«¡*Cuando, siguiendo las órdenes de* Enki,
Me golpeaste con tu arma, Ninurta,
Y escapaste de mis manos,
Los Poderes volvieron a bajar al Apsû,
Y yo, en ese mismo momento, tuve que soltar la Tablilla de los destinos,

[220] Naturalmente nos podemos preguntar en qué medida la acción de *Anzû* no habría sido, en principio, tomada de una crisis política real e «histórica»; un alto servidor, cercano al rey, se rebela en secreto contra éste y lo desafía tras haberlo, en mayor o menor medida, traicionado y suplantado, asegurándose, incluso, el apoyo de los enemigos entre los que se había refugiado. En el estado actual de nuestros conocimientos no hay ningún dato que venga a confirmar esta hipótesis o que nos permita recurrir a ella. La frecuencia de este tipo de traiciones se puede, al menos, inferir del hecho de que una de ellas (¿o más?) forma parte de una recopilación adivinatoria, convertida en oráculo y expresada en futuro profético: «Una barbero (tipo de sirviente personal y muy cercano a su señor) llevará a cabo una serie de maniobras para suplantar y destronar a su soberano» (*La Voix de l'Opposition en Mésopotamie*, p. 140 s.)

[221] Los asiriólogos denominan «serie» a una obra literaria cuyo texto aparece recogido en una sucesión de tablillas.

Que rápidamente fue devuelta al Apsû,
Apenas había regresado [esta tablilla] allá abajo,
Y yo ya no tenía ni el más mínimo poder!»

Ninurta parece lamentar que no le hayan sido confiados dichos Poderes

Así hablaba Amar-Anzû, *pero* Ninurta *permanecía callado.*
A pesar de ello, el mismo
Ninurta-[Pašeša]nna *lamentaba*
Que dichos Poderes no hubiesen
Quedado en sus (propias) manos,
¡Que no hubiese obtenido sobre
ellos ni la más mínima autoridad!
¡Y que, al igual que a Amar-Anzû, *no se le hubiese admitido*
Como residente del Apsû!

Enki lo halaga para hacerle olvidar su rencor

En lo más profundo de su morada, Enki *el Venerable*
Se enteró de estos pensamientos.
Él sabía que, después de haberlo arrastrado,
Y cuando ambos habían llegado ante el Apsû, su residencia,
Amar-Anzû *había alentado en vano a* Ninurta *para que entrase allí.*
El Señor, satisfecho de la conducta de Ninurta –
Enki *el Venerable, satisfecho de la conducta de* Ninurta,
El Señor Nudimmud *lo halaga con estas palabras:*
«¡Oh Campeón, de entre todos los dioses, tus padres,
Ninguno se habría comportado como tú!
Puesto que, con tu Arma poderosa,
Tú venciste al Ave monstruosa,
Cada día, por siempre, tú la mantendrás
Postrada a tus pies,
Y los grandes dioses alabarán debidamente
Tu fuerza y tu valor.
¡Tu padre, Enlil, *cumplirá tus cuatro deseos,*
Y nunca jamás Ninmenna, *tu madre, tendrá otro hijo comparable a ti!*
¡Nadie inspirará un terror comparable al tuyo,
Ningún dios se parecerá a ti!
En el santuario del Apsû, cada mes,
Tú, en efigie (?), no dejarás
De recibir regalos de bienvenida,
Y serás celebrado en un trono de honor!»

Pero *Ninurta,* no del todo satisfecho con estas palabras, medita algún

Pero, aparte, el Campeón
No se contentaba con estas promesas:
Su rostro pronto (?) (se tornó) pálido y se ensombreció de pena,

tipo de revancha

Él, sin decir palabra, seguía dando vueltas
A la defraudada ambición y al resentimiento,
Y pensando propósitos inconfesables (?).
Sin embargo, y a pesar de estar muy indignado con todo el mundo,
No dijo nada a nadie,
Guardando para sí su amargura (?).

Enki adivina este brusco cambio de actitud y toma medidas

Sin embargo, el gran Señor, por sí mismo, comprendió
La gravedad de la situación,
Y, en su santuario del Apsû, su pensamiento entra en ebullición.
*¡*Isimud, *el paje de* Enki,
Había intentado llevar a Ninurta *ante su presencia,*
(Pero) el Campeón se negó a moverse
E incluso alzó su mano contra él!
Enki, *entonces, modela una tortuga con arcilla del Apsû*
Y la sitúa en la entrada del santuario, cerca de la puerta.
Después llama a Ninurta *para atraerlo*
Y hacerlo ir hacia donde estaba la tortuga.

El castigo del sublevado

Ella, entonces, lo agarra por detrás, por el tobillo (?),
Empujando a rastras (?) al Campeón Ninurta,
Mientras Enki, *zalamero, decía:*
«¿Qué es lo que ocurre?»
La tortuga, con sus patas, cava una fosa en el suelo,
En la que hizo caer al Campeón.
Y, mientras Ninurta *gritaba : «¡Quiero salir!»,*
Ella, con su patas, hacía caer
[La tierra sobre él].

y la reprimenda de *Enki*

Entonces Enki, *el gran Señor, dice a* Ninurta:
«Puesto que tú has encontrado [...]
*Mis poderes arrancados a [*Amar-Anzû*],*
Y has pensado en suplantarme (?)
¡Yo humillé a ese pretencioso [... (que tú eres)]!
Tú te rebelaste contra mí: ¿para qué?
¿Para qué te ha servido tu fuerza?,
¿Dónde está, entonces, tu valor?
Tú has asolado la gran Montaña:
¿Qué te queda ahora de todo ello?»

Reacción de la madre de *Ninurta*

Cuando esta aventura fue contada a Ninmenna,
Ésta, de rabia, rasga sus vestidos
Y se agita como una loca (?):
«¿A quién puedo enviar para ablandarte,
Oh mi Uruku *(decía)?*

¡Pues las personas van a menear la cabeza
Si abandono a Ninurta *en esta situación extrema!*
¿A quién te puedo enviar?
(Glosa) *–Aquí el nombre del dios no es* Enki, *sino, por una vez (?),* Uruku–
¿Lo condenas a muerte sin posibilidad de recurso?
Entonces, ¿a quién puedo enviar para que interceda?»

25. Este relato, que puede representar un episodio particular de alguna historia más extensa, pero que también puede constituir por sí mismo una historia, tiene lugar, a juzgar por todas las evidencias, después de la victoria de *Ninurta* sobre *Anzû*. En esta ocasión (y al igual que también sucede en otras), el monstruo es denominado *Amar-Anzû,* literalmente «Cría de *Anzû*», algo así como «Aguilucho», si hemos de considerar que *Anzû* es una designación poética de la especie aquilina (§ 15). Es posible que tras esta denominación haya que ver una especie de diminutivo, de hipocorístico, de nombre, en cierta medida, familiar, con el fin de dar al relato un cierto tono bonachón o, incluso, un deseo, resueltamente irónico, por empequeñecer la enormidad del animal y el enorme terror que éste provocaba.

Una vez vencido, el «Aguilucho» –el texto, al menos, señala, a diferencia de lo que ocurre en el *Mito de Anzû* (**22**, **A**: *9* y / /; *69; 146;* **B**, I/III: *31* y / / ; II/I: *17; 21,* etc.), que no se había dado muerte al enemigo de los dioses– tuvo que devolver a su legítimo dueño los Poderes y la Tablilla de los destinos que él había robado, tras lo cual vuelve a caer en su original insignificancia (*1-5*). Pero, tras su triunfo sobre el Expoliador de los dioses, con el que establece una especie de complicidad (*1-5; 10-12*), *Ninurta,* responsable de la restitución antes mencionada, experimenta cierta amargura por no haber desempeñado, en todo este asunto más que el simple papel de un buen policía. Él había esperado una recompensa mayor o incluso hubiese preferido –tal como *Anzû* había hecho– conservar por sí mismo todos estos Poderes y, así, convertirse en el Soberano de dioses y hombres (*6-8*). Como se puede apreciar, se trata de una serie de aspectos que nos resultan totalmente inéditos y que se salen, por completo, de la línea argumental trazada por los tres mitos precedentes. El héroe no exterioriza estos oscuros pensamientos que, simplemente, agitan su espíritu. Pero el autor, y ésta es una nota «psicológica» muy poco frecuente dentro de la antigua literatura mesopotámica, a pesar de subrayar en dos ocasiones (también en *31*) el carácter íntimo de la crisis, deja que *Enki* la adivine.

26. En un primer momento el señor del Apsû, deseoso de poner fin a cualquier amenaza de disensión, e incluso de rebelión, toma la sabia decisión de intentar calmar al héroe mediante halagos. Comienza, entonces, felicitando a *Ninurta* por haberse negado a aceptar la propuesta realizada por el «Aguilucho» (¿quizá para reconciliarse con su vencedor?) de for-

mar parte de un complot que les habría permitido a ambos entrar por la fuerza no en el Ékur, como cabría esperar si tenemos en cuenta los tres mitos vistos anteriormente (**20-22**), sino en el Apsû: es decir, no en la morada de *Enlil* sino en la de *Enki* (*10-12*), y, a juzgar por las evidencias, suplantarlo (comp., por lo demás, con *49*). Estamos, por tanto, ante una evidente y nueva corrección dentro de la trayectoria argumental del mito tal como hasta ahora lo conocíamos. *Enki,* entonces, para alabar y consolar a *Ninurta,* pone énfasis en el hecho de que nadie más será tan valiente como él, ni tampoco se comportará de una manera tan digna como éste lo ha hecho (*16*). Recuerda al Campeón su gloriosa imagen pública, adquirida gracias a las hazañas realizadas: siempre será celebrado y recordado como el vencedor del *Anzû* y será alabado por los dioses a causa de sus virtudes excepcionales (*17-19*). Incluso llega a añadir (no, quizá, sin cierta dosis de ironía) que, desde este momento, *Ninurta,* por decirlo coloquialmente, podrá manejar a su padre, *Enlil,* a su antojo y que su madre (a la que el autor, en este caso, concede el título de *Nin.menna:* «Señora de la Corona») no tendrá otro hijo que lo iguale (*20-23*). Estamos bastante lejos de los honores prometidos al héroe en los tres primeros mitos; en este caso, todas aquellas recompensas y destacadas dignidades parecen haber sido reemplazadas por el insignificante pago consistente en celebridad y gloria, pero sin llegar a lograr ni la más mínima autoridad *real* sobre el mundo de los dioses y de los hombres. Tras esto, y dado que –a juzgar por las apariencias– no se pretendía entronizar ni instalar a *Ninurta* en el Apsû, *Enki* le asegura que, al menos, recibirá ofrendas y honores durante una fiesta mensual. Es muy probable, no obstante, que *Ninurta* no recibiese en persona estos honores, la fractura del verso *23* nos oculta el término fundamental de la situación a este respecto. Se abre, así, la duda de si estamos ante una ironía dilatoria o ante una auténtica etiología litúrgica.

Ninurta, que al mismo tiempo ha percibido en todas estas hermosas palabras una burla encubierta y un rechazo categórico, educado pero firme, a todas sus esperanzas (*25*), vuelve de nuevo a caer en el resentimiento y traza planes «inconfesables» (*26-29*). En ningún momento deja traslucir sus pensamientos, pero *Enki,* de nuevo, los intuye (*31*). Éste, de inmediato, busca una solución. En un primer momento quiere hacer comparecer a *Ninurta* ante su presencia, sin duda para amonestarlo, pero el héroe se niega e incluso llega a amenazar al paje que lo había ido a buscar (*33* s.).

27. *Enki,* entonces, toma una decisión: va a humillar al envidioso (comp. con *50*) haciéndole correr un peligro que es, al mismo tiempo, mortal e irrisorio por causa de un animal inferior, débil, pesado y un poco ridículo –toda una antítesis de *Anzû,* altivo, alado, aéreo y formidable–, una tortuga[222] que el propio *Enki* crea (con arcilla) y que inme-

[222] En este caso, dicho animal no es un prototipo.

diatamente pone a cumplir su misión (*36* s.). Ésta agarra por detrás y bruscamente el tobillo de *Ninurta,* que había sido atraído ante ella, lo arrastra, cava una gran fosa con sus patas, lo arroja en ella, a pesar de sus protestas, y se apresura a cubrirlo de tierra, mientras *Enki,* testigo (y provocador) del drama, se hace zalameramente el asombrado (*38-46*). Después, de repente, éste descubre sus intenciones y, resueltamente, le lee la cartilla a *Ninurta,* burlándose de él: toda su fuerza y su valor (que lo habían ayudado a vencer al gigantesco y terrible *Anzû*) no le sirvieron, en esta ocasión, para librarlo de una situación peligrosa y, sobre todo, ridícula. Le valió la pena saquear esa enorme Montaña para sucumbir ante una tortuga, su irrisoria caricatura (*47-54*). La madre del héroe, una vez que se entera de su desventura, incluso llega a estar angustiada y mortificada; se pregunta el modo de ablandar a *Enki* para lograr que libere a su hijo, condenado, quizás, a morir en dicho hoyo (*55-60*). Al hacer estas reflexiones, condece a *Enki* el epíteto, desconocido, de *Uruku* (término cuyos dos posibles significados, «Herbívoro» o «Dormilón», no parecen ser muy adecuados a este caso), calificativo cuyo excepcional carácter ha sido puesto de manifiesto por el propio copista mediante una glosa (*59*).

La presente historia, presentada de esta forma como una faena jugada al glorioso *Ninurta* con el fin de bajarle los humos, parece estar completa y podría ser perfectamente suficiente para constituir por sí misma un relato. De todos modos, y tanto si la consideramos el inicio o el fin de otra historia más larga, hay toda una serie de aspectos en ella que parecen estar claros.

28. En principio, en este relato, que claramente se presenta como una ramificación de la trama esencial de los acontecimientos narrados por los tres mitos anteriores y que resulta incomprensible si no se tiene a aquéllos como guía –por este motivo, además, y a pesar de su apariencia de cuento, este relato puede conservar su valor como mito; más adelante volveremos sobre esta cuestión–, se producen considerables modificaciones, tal como ya hemos podido observar. La más considerable de todas, la que cambia por completo la orientación de la historia, viene dada por el lugar que en ella ocupa *Enki/Éa*. En este caso, *Enlil,* siempre presente en *Ninurta y las Piedras*/**20**, en el *Regreso de Ninurta*/**21** y en el *Mito de Anzû*/**22**, sólo es mencionado en una ocasión (*20*), como padre de *Ninurta,* lo cual es cierto. Del mismo modo, el poema conoce a su madre, *Ninlil,* bajo el epíteto de *Ninmenna* (*21* y *55*). Estos dos aspectos, al menos, no han sido modificados en este relato; Nippur y el Ékur, en cambio, no aparecen mencionados ni una sola vez. Por contra, en este relato es *Enki* quien aparece por todas partes y toda la historia se orienta hacia el Apsû (*2; 8; 11; 23; 32; 36*), es decir, hacia Éridu. Los Poderes que *Amar-Anzû* había robado no son, a juzgar por las evidencias, devueltos a *Enlil* sino a *Enki* (*20*), al que, por derecho, pertenecerían (*48*). Por este motivo, y una vez lograda su victoria, *Ninurta* no ambiciona «instalarse en el Ékur» sino «ser admitido en

el Apsû» (*8* s.) con el fin de establecerse allí e, incluso, destronar a *Enki* (*11* s.; *49*). Estamos, por tanto, ante una primera variación de perspectiva que no sólo nos informa sobre la plasticidad de los motivos mitológicos, sino que también supone, en la devoción de los autores y de los usuarios de este breve relato, cierto desinterés por la persona o por el templo de *Enlil* o una vinculación tan estrecha con *Enki* y su Apsû que se le imagina, al menos en este caso, más importante que el Soberano de los dioses de Nippur.

Esta misma transfomación se aprecia también con respecto al personaje de *Ninurta,* héroe absoluto en el *Lugal.e*/**20** y en el *An.gim*/**21**, y vencedor en el *Mito de Anzû*/**22** gracias a los consejos de *Éa*. En este caso parece como si toda la historia hubiese sido pensada con la finalidad de rebajar sus méritos e, incluso, de ridiculizarlo. Tras su valor, y como si su triunfo le hubiese trastornado, rumia una serie de locas ambiciones de dominio universal. Al modo, en cierto sentido, de lo que vimos que le ocurría a *Inanna,* que había querido extender su influencia hasta el Infierno (IX, § 35), *Ninurta* se nos describe en esta ocasión como afectado por una especie de *hýbris* que resulta peligrosa para el mundo divino por ser generadora de graves crisis. Por este motivo *Enki,* el único dios con capacidad de penetración, que todo lo adivina y lo comprende, que piensa y reflexiona justamente, que tiene capacidad para *prever*, tiene que hacer que el ambicioso se vuelva a mantener dentro de sus límites, neutralizarlo por medio del ridículo antes de que sea demasiado tarde. En este caso son patentes la burla y la ironía: aquel que venció a la Montaña y al formidable *Anzû* es incapaz de hacer frente a una situación tan trivial como el ataque de una miserable y torpe tortuga.

Ahora bien, esta sátira de *Ninurta* y, por encima de ello, de su persona y su «familia», es, *grosso modo,* contemporánea de los otros mitos, claramente ensalzadores, que tratan sobre este personaje. Este hecho nos tiene que llevar a suponer, por tanto, que esta historia traduce ciertas vicisitudes políticas o religiosas que, en un momento dado, vinieron a corromper la personalidad de *Ninurta* o la de su padre, pues este último también tenía cierta parte en la burla de que había sido objeto el héroe; o que, en todo caso, es consecuencia de la existencia en el país de «capillas», reagrupadas en torno a diferentes divinidades, a las que sus fieles se aferraban por encima de todo, llegando a estar dispuestos incluso, para mayor exaltación de las mismas, a socavar o al menos a rebajar la importancia de las otras divinidades. Si tenemos en cuenta esta segunda hipótesis, mucho más verosímil, *Ninurta y las Piedras,* así como el *Retorno de Ninurta,* habrían sido compuestas por devotos de Nippur, del Ékur y de *Enlil.* El *Mito de Anzû* restablecería el equilibrio al otorgar a *Enki/Éa* un lugar mayor, mucho más adecuado con la imagen, bastante más favorable, que se tenía de él. El *Castigo de Ninurta* podría constituir, por tanto, una especie de manifiesto en favor de *Enki/Éa* y de Éridu y en mayor medida, claramente orientado a hacer frente a Nippur, a *Enlil* y a su hijo. Se trataba de una cuestión lo suficientemente

grave –pues, en suma, era una lucha «ideológica»– como para buscar un cierto equilibrio interior dentro del sistema politeísta local. Por este motivo nuestro relato, a pesar de su aspecto, de su picardía y de su sencillez, presenta, probablemente, muchas posibilidades de haber sido pensado y escrito como un mito explicativo y no como una simple leyenda divertida, como un cuento divertido. En este caso, al menos, vemos claramente una cuestión que ya hemos apuntado con anterioridad (V, § 11): hasta qué punto resulta sencillo el paso de uno de estos géneros literarios al otro y el carácter incierto y complejo que presentan los límites entre ambos.

24. LA VISITA DE NINURTA A ENKI

29. Una última pieza, igualmente única, del *dossier* mitológico de *Ninurta* tiende también a restablecer, pero de una manera diferente, cierto equilibrio en el conflicto de opiniones que parece haberse entablado acerca de la persona y, sobre todo, del papel de este dios y de su entorno. Se trata de una tablilla descubierta en Nippur y que, al igual que muchos otros testimonios de la antigua literatura sumeria, se tiene que datar en el primer tercio del II milenio. La apografía cuneiforme de dicha tablilla fue publicada en 1934 por E. CHIERA bajo el n.º 34 (láms. 35-38) de sus *Sumerian Texts of Varied Contents*. Constaba de cuatro columnas y originalmente tenía, en total, alrededor de 130/150 versos. Actualmente el texto está muy deteriorado, presentando grandes lagunas que en varias ocasiones rompen la secuencia de los acontecimientos de las dos primeras columnas e imposibilitan la comprensión del relato contenido en las dos últimas. La presente traducción sigue el estudio de dicho documento realizado por D. REISMAN, «Ninurta's Journey to Eridu», *Journal of Cuneiform Studies* XXIV (1971), p. 3 ss., y tiene en cuenta, además, los puntos de vista expresados al respecto por S. N. Kramer.

Ninurta se dirige a Éridu

I: 1 *Abandonando [el Ékur], el Campeón [...],*
[El Campeón Ninurta*], abandonando el Ékur [...]*

3-6: laguna.

7 *Marchando de casa de* Enlil, Ninurta *marchó entonces hacia Éridu.*

Objetivo de su visita

Con el fin de establecer la opulencia en Sumer,
[De traer de allí] la riqueza [para] todo [el país],
10 *La hierba y la vegetación prosperan allí por todas partes,*
Allí los establos y los rediles desbordan leche y nata,

Para alegría de los pastores –
Por esta razón Ninurta, *el Campeón, marchó hacia Éridu.*
Para que el Tigris y el Éufrates
Muevan sus olas provocando un gran rumor;
Que [...]; que el Abismo sea insondable;
16 *s.* *Que [se multipliquen] en los viveros de peces*
Ciprinos de estanque y carpas gigantes;
Que en los cañaverales [...]
Cañas secas y jóvenes brotes (?);
Que innumerables animales, las bestias de la estepa:
[...], corzos, muflones [...] de gran tamaño,
Con su [...],
Se dediquen a retozar [...]
Que [...]
Que duren eternamente los poderes de Sumer;
Que la Montaña siempre tenga [un papel secundario (?)];
Que [...] y que, para siempre, reine la justicia en el [país (?)]:
Por estos motivos Ninurta, *el hijo de* Enlil,
[Marchó hacia Éridu]: quería lograr
Una decisión favorable para su país,

Laguna de una docena de líneas.

II: las cuatro primeras líneas se han perdido.

Allí, él es introducido por un personaje cuyo nombre se ha perdido

Tras haber preparado el camino
Del rey en ruta hacia el Apsû –
Preparado el camino de Ninurta
En ruta hacia el Apsû,
Tras haberle preparado [incluso en (?)] la estepa
Una ruta agradable
Escolta, alegremente, a Ninurta
Hasta el Apsû de Éridu.

Allí él recibe los Poderes que había ido a solicitar

Cuando el rey penetra allí, reinaban tanto de día como de noche
El fasto y la magnificencia.
Cuando Ninurta *penetra en el Apsû, reinaban tanto de día como de noche*
El fasto y la magnificencia.
¡Entonces Enki *concede al Campeón de* An *los Poderes vitales!*
¡El Amo de todos los Poderes
Los puso, así, en su lugar (?)!

Él, entonces, se reviste con las insignias de sus Poderes y se sienta con los grandes dioses

Entonces, el Señor [...], deseoso de asegurar
Un sonriente futuro para Sumer,
Ninurta, *el hijo de* Enlil,
Como un rey, se cubre la cabeza con la corona,
Y la luz se desprende de ella (?);
Como un señor, se ciñe la diadema,
Y le fue asegurada (?) la abundancia (?).
Y avanza, resplandeciente, con la cabeza levantada, por el Apsû de Éridu,
Él, ese joven valiente,
[Responsable] (?) del esplendor del Ékur
[...] de la realeza
Y de/del [...] universal.
Orgulloso de reinar, con An *y [*Enlil*],*
En la Corte [...]

Una docena de líneas perdidas.

III: diez líneas perdidas.

A continuación viene una alabanza de *Ninurta*, «elevada fortificación de Sumer» (*11*), alabado por su «valor» (*12*) y que «junto con *An*, establece los destinos en el Apsû de Éridu» (*16*); «de órdenes inmutables y que suscitan el terror universal» (*17*); temido e implorado por los dioses (*19* s.) que alaban su coraje y se ponen a sus órdenes (*23* s.). Se mencionan sus relaciones con el Ékur (*25* s.) y su dependencia con respecto a *Enlil* (*29*). Se recuerda que «su brillo sobrenatural cubrió la comarca rebelde» (*30*) y que «trajo consigo de la Montaña, para *Enlil*, la Plata refinada» (*32* s.). Se vuelve a afirmar que «venció a la Montaña» (*37*) y que él es el «Campeón de *Enlil*» (*38*). Tras una fractura de la tablilla, el himno prosigue en este mismo tono a lo largo de las 27 líneas (en parte mutiladas y oscuras) de la columna. El texto termina con el siguiente título.

IV: 28 *(Éste es) un šìr.sud.da en honor de* Ninurta,
[...], Campeón de An *y cuya Autoridad*
[Asegura (?)] la vida del país.

30. Este poema, al igual que el *An.gim*/**21** (§§ 10 y 14), está construido al mismo tiempo a partir del tema de la «Visita al dios superior» (VII, § 15) y se incluye dentro de la categoría de šìr.sud (da), presentando una parte –en este caso la segunda: columnas III y IV– puramente ditirámbica. En este

caso, por tanto, también existe la posibilidad de que haya sido compuesto con vistas a un uso litúrgico, acompañado, o no, de ritual mímico y procesional. Aquí se imploran, con total claridad, los favores del Cielo en beneficio del país y de su rey (IV: *26*). Sin embargo, nos vamos a detener fundamentalmente en la primera mitad del mismo, en su sección narrativa, a la que se pueden añadir algunas alusiones o reminiscencias, diseminadas sobre todo en lo que podemos apreciar de la columna III y en lo que se conserva de la IV, que no hacen mas que acumular los epítetos glorificadores que en mayor o menor medida actúan como comodines y que carecen de mucho interés propiamente mitológico. Además, en este caso, y a diferencia de lo que ocurre en el *Castigo de Ninurta*, el retrato que se traza de este dios es, al mismo tiempo, conforme con la tradición recogida en *Ninurta y las Piedras* y en el *Retorno de Ninurta* y con la que se manifiesta en el *Mito de Anzû* –si bien presenta una orientación distinta.

Ninurta es el «hijo de *Enlil*» (I: *27;* II: *14;* comp. con III: *29*) y su «Campeón» (III: *38*); vive en el Ékur (I: *1* s.; comp. con II: *18;* III: *25*), donde parece desempeñar cierto papel de autoridad y de responsabilidad con respecto «al país» (I: [*9 (?)*]; *28;* II: *21 (?)*; IV: *29*) que aparece explícitamente designado como Sumer (I: *8; 24;* II: *13;* III: *11*). También se nos recuerda su lucha victoriosa contra la «Montaña» o, dicho de otro modo, contra la «comarca rebelde» (I: *25;* III: *30* y *37*).

31. Sin embargo, *Ninurta,* lejos de depender exclusivamente de *Enlil* y de encontrarse, por así decirlo, confinado en Nippur (con o sin estancia en Lagaš: § 5, 12.º), como en el *Lugal.e,* el *An.gim* y el *Anzû,* está, en este caso, polarizado por *Enki* y el Éridu (I: *7; 13;* [*28*]; II: *5-10;* III: *16*), sin pretender, sin embargo, de ninguna manera ocupar un lugar allí, y mucho menos el primero, tal como intentaba hacer en la *Tentación de Ninurta* (§ 26): sólo hace una visita oficial (I: *1-7* y *27* s.), acompañado no se sabe bien por quién (II: *1* s.; quizás el lugarteniente de *Enki* que salió a su encuentro, como en **11**, I/I: *7'-14'*) y con todo el ceremonial de esta especie de viajes *ad limina* (VII, § 15). Se presenta allí en busca de un objetivo preciso, reconocido y detallado, y que constituye un motivo frecuente en este tipo de visitas: quiere obtener en beneficio de Sumer, para «el país», el territorio del que es claramente responsable, «una decisión favorable», tanto en riqueza y opulencia, como en prosperidad y abundancia de todo tipo de bienes, vegetales y animales, sin olvidar la indispensable irrigación, así como en su riqueza y superioridad política y económica, ya confirmada, sobre todos sus alrededores, incluida la Montaña (I: *7-28*). A diferencia de los tres primeros mitos de *Ninurta,* en los que todavía pervivía, más o menos nítido, el recuerdo de las luchas contra el Este y el Nordeste, en este caso dicha situación bélica ha caído en el olvido y, por ello, el país no necesita la victoria sino una buena y feliz organización de una situación pacífica.

Todo parece indicar que *Enlil* era incapaz de asegurar por sí solo esta organización a todo el país y que, por ello, *Enki* resultaba indispensable. Por este motivo *Ninurta* tuvo que emprender viaje junto a

este último. *Ninurta* es magníficamente recibido en el palacio de *Enki* (II: *9* s.) y éste le concede, de entrada, todo aquello que él vino a solicitarle (II: *11* s.). Y –a juzgar por lo que leemos en lo que nos queda del poema y suponiendo que la traducción adoptada sea la correcta– se diría que, gracias a esta benévola intervención, la soberanía de *Ninurta* sobre el país se convierte rápidamente en eficaz y da buenos resultados (II: *16* s.). La continuación ha desaparecido como consecuencia de los daños sufridos por la tablilla, pero lo esencial ya ha sido conseguido.

Enki, por tanto, ha desempeñado un papel cada vez más importate en la aventura de *Ninurta.* En el *Lugal.e* y en *An.gim, Ninurta* no dependía de él ni en sus combates ni en lo que respecta a su reino. El *Anzû* corrige esta situación previa, poniendo énfasis en el hecho de que el triunfo del Campeón, al menos sobre el *Anzû* (y a través de éste, sin duda, sobre el resto de los monstruos y peligros análogos), se debía únicamente a los inteligentes consejos del soberano de Éridu. En este caso, *Ninurta* lo necesitaba, incluso, para gobernar con éxito su reino en tiempos de paz. Este importante papel de *Enki* viene justificado por el hecho de que se trata del «amo de todos los poderes» (II: *11* s.), del mismo modo que, en cierto sentido, sucede en *Inanna y Enki*/**11** (IX, § 21 s.), donde este dios es el único capaz de asegurar a cualquier país una existencia altamente civilizada, refinada y cómoda. Si los autores de *Ninurta y las Piedras* (*54*, y § 6) y del *An.gim* (*12; 166;* y § 14) pensaban en esto al hacer alusión a los «Poderes concedidos» a su héroe «por el rey del Apsû», parece que, en la medida en que a este respecto se muestran muy discretos, querían velar esta cuestión o la consideraban secundaria y carente de consecuencias. Aquí, en cambio, el punto de vista es el opuesto: *Enki* es presentado como el único capaz de conceder la abundancia y la prosperidad al país gobernado por *Ninurta.* Dicho de otro modo, aunque la autoridad del soberano político de dicho país, cuyo modelo y doble sobrenatural estaba, en este caso, representado por *Ninurta* y que quizás realizaba personalmente el rito cuyo «modelo» se narra en este poema, derivase de *Enlil,* ésta sólo podía ser ejercida de manera correcta y útil si *Enki* se la había concedido y, con ella, los Poderes y el apoyo necesario por medio de «una decisión favorable» (I: *27*); es decir, si le había otorgado los medios, a la vez, técnicos y eficaces para organizar, de la mejor manera posible, el trabajo y la vida en común. Todo parece indicar que los autores de la *Visita de Ninurta* quisieron establecer cierto equilibrio entre los cuatro mitos precedentes (**20-22**, por una parte, y **23**, por otra, a los que, debido a nuestra ignorancia con respecto a su *Sitz und Leben,* estamos obligados a considerar en líneas generales y sin poder profundizar más): ya no se trata de exaltar a Nippur y a *Enlil,* como sucedía en el *Lugal.e,* en el *An.gim* y, en suma, en el *Anzû,* pero tampoco aparece, como ocurre en la *Tentación de Ninurta,* ni el más mínimo indicio de deseo de ridiculizar al héroe y, a través de él, al mandatario del Ékur. En este caso, lo

que se destaca, sin caer en ningún tipo de polémica ni tomar partido alguno, es que, si bien la autoridad provenía de *Enlil*, el ejercicio inteligente y fructífero de la misma sólo podía ser concedido por *Enki*. Esta «doctrina», que ya nos resulta conocida al haberla encontrado anteriormente en algún mito y que posteriormente se manifestará en muchos otros (comp. con § 23), concuerda, en plena lógica, con el verdadero lugar ocupado por este gran dios dentro del panteón clásico y con su papel en la distribución del poder supremo (IV, §§ 10 y 13).

XI. ALGUNAS DIVINIDADES SECUNDARIAS

1. Bajo este título general reagrupamos tres o cuatro obras mitológicas cuyos héroes no son los personajes más poderosos del mundo sobrenatural ni aquellos que, a juzgar por el estado de nuestra documentación, parecen haber despertado, en mayor medida, la inspiración de los mitógrafos o la devoción de los individuos doctos.

25. EL MATRIMONIO DE MARTU

2. *Martu* (al que también se podría llamar *Mardu*) es el dios epónimo de los nómadas semitas del Noroeste, llamado en acadio *Amurru* (II, § 10). Sobre dicho personaje conservamos un mito bastante refrescante, escrito en sumerio, cuyo texto cuneiforme, contenido en una única tablilla descubierta en Nippur y copiada en el transcurso del primer tercio del II milenio, había sido publicado en 1934 por E. Chiera con el n.º 58 en sus *Sumerian Epics and Myths* y presentada en las páginas 15 ss. de *Sumerian Religious Texts*. Hasta el momento esta obra aún no ha sido objeto de una edición y de un estudio crítico. A pesar de ello, S. N. Kramer, quien ya había ofrecido un corto resumen de este mito en las páginas 98 s. de su *Sumerian Mythology*, ha preparado para la presente obra una transcripción y una traducción rigurosa del mismo. El texto del poema es complejo y no llegamos a comprender muchas de sus alusiones; además, el documento presenta algunas lagunas que desfiguran el último tercio de la tablilla. No obstante, la secuencia argumental de este breve relato de 142 líneas resulta bastante inteligible.

La ciudad de Ninab, escenario de la historia

¡Ninab ya existía; pero Girtab todavía no!
¡La Diadema señorial ya existía;
Pero la Corona real todavía no!
¡El noble Verdor ya existía;
Pero los nobles Cedros todavía no!
¡La digna Sal ya existía;
Pero la digna Hierba de potasa todavía no!
Pero, como ya existían los montes y [relieves],
Al igual que las depresiones en pleno campo,
Tú, Ninab (?), fuiste el progenitor de los Cedros,

El progenitor de los Cedros brillantes,
Tú, el antepasado de los Árboles-mes,
Tú, el padre y la madre de los Cedros blancos,
El propio tocón del Ciprés.
Pues, en esta época, entre todas las ciudades, había
Un país principesco:
¡Y, entre todas las ciudades,
(Ese) país principesco era Ninab!
Su príncipe era Liratambortamboril[223] *(?),*
Y por esposa [...], llamada [...]
Y su hijo [...] que lo acompañaba (?),
Se llamaba [...]

Frecuentada por los seminómadas de los alrededores

Por aquel entonces vivían en los confines de la ciudad los porta-guna (?) –
¡Los «porta-guna» vivían en los confines de Ninab!
Y estos «porta-guna» iban allí a cumplir con sus deberes religiosos
Y a sacrificar corderos en lugar de hombres (?).

Uno de ellos, *Martu*, que trabajaba allí, recibe, por error, la paga de un hombre casado

Un día, caída ya la noche,
Cuando se acude al lugar de paga (?),
Ante el dios X[224]
Se distribuían panes a los trabajadores (?):
Quien tenía esposa recibía una ración de dos panes;
Quien, además, tenía un hijo recibía tres;
Pero quien todavía estaba soltero
Sólo recibía uno.
Sin embargo, Martu, *un soltero, recibió dos.*
Él, entonces, se fue junto a su madre y generadora,
Entra en su casa y le dice:
«¿Cómo es posible que en mi localidad
Mis amigos estén casados
Y mis compañeros también,
Y que en mi localidad, entre todos mis amigos,
Yo sea el único que no lo está?
Que yo no tenga mujer ni hijos,
Y, sin embargo, haya recibido [...]
La misma ración que mis amigos casados;
¡Yo he ganado tanto como aquellos compañeros míos que tienen una esposa!»
Otro día, caída ya la noche,
Cuando se acude al lugar de paga (?),

[223] En sumerio tigi.uba.ala, nombre evidentemente artificial cuyo significado se nos escapa y que, quizá, no carezca de cierta pincelada humorística o burlesca.

[224] En este caso y en la línea / / *36*, el signo que en la traducción aparece marcado con una X es indescifrable en el original cuneiforme.

Ante el dios X (?)
Se distibuían panes a los trabajadores (?):
Quien tenía esposa recibía una ración de dos panes;
Quien, además, tenía un hijo recibía tres;
Pero quien todavía estaba soltero
Sólo recibía uno.
¡Sin embargo, Martu, *un soltero, recibió dos!*

Comprende que tiene que tomar esposa y su madre lo aconseja

Él, entonces, se fue junto a su madre y generadora,
Entra en su casa y le dice:
«¡Búscame una esposa, madre,
Y te daré mis raciones de pan!»
Su madre y generadora [respondió] a Martu:
«[Hijo mío], te voy a dar mis consejos:
¡Acéptalos!
[Escucha] lo que te voy a decir:
Toma personalmente, y donde sea, una esposa –
Toma una esposa de donde tú quieras
[...] mi exigente (?) rigor (?):
¡[...] una joven sirvienta!
Entre los tuyos que viven en las afueras de la ciudad,
Los hay que han construido casas;
Entre tus compañeros [...],
[Los hay que han excavado (?)] pozos»

Asiste a una fiesta en la ciudad en busca de esposa

Entonces, Martu, *que [...]*
Ahora bien, un día, en la ciudad, en la ciudad, se organizó una fiesta –
¡Se organizó una fiesta en la ciudad de Ninab!
«¡Venid, amigos! ¡Vayamos allí! ¡Vayamos allí!
¡Vayamos allí! ¡Vayamos allí!
¡Vayamos a las tabernuchas (?) de Ninab!»

El dios *Numušda* y su hija están presentes

¡Numušda *también asistía a la fiesta.*
[E, igualmente, estaban presentes] su hija preferida, Adnigkidu,
Y su esposa [...], la graciosa Namrat*!*
¡En la ciudad resonaban los cuatro conmovedores gongs de bronce,
Y sonaban , como un eco, los Siete Tambores!
El [...] «oficiante», vestido sólo con un paño (?),
Presentaba [...] a Numušda, *en el santuario (?),*
Y, en el templo de Ninab, él [...]
*(*Martu,*) maravillado, llega entonces a Ninab,*
Donde la fiesta estaba en pleno auge –
¡Llega totalmente maravillado a Ninab,
Donde la fiesta estaba en pleno auge!

Martu participa en el torneo y lo gana

Cuando el «oficiante» se vuelve a vestir (?),
Mientras que en el templo de Ninab se disputaba

El pugilato y la lucha,
Martu, *en el gran patio,*
Acudió [a tomar parte en el torneo (?)].
Buscando enfrentarse con los [adversarios] más fuertes,
Provocar a los [rivales] más fuertes,
Martu *acudió entonces al gran patio,*
Y desde el [...], él vence [...]:
Llenó el gran patio de enfrentamientos y presas:
Hasta tal punto que esparció los «cadáveres» por todas partes,
En el gran patio central de Ninab.
Numušda, *encantado con* Martu,
Le ofrece dinero, ¡pero éste lo rechaza!
Le ofrece piedras preciosas:
¡Pero éste las rechaza!

Numušda lo quiere recompensar: él le pide a su hija

80-133: A lo largo de estas cincuenta líneas el texto está deteriorado en gran medida, pero se conserva lo suficiente como para permitirnos saber que *Martu,* que buscaba una esposa, prefiere pedir a *Numušda* la mano de su hija en vez de todos estos ricos y preciados bienes. Las escasas líneas todavía legibles nos permiten seguir el desarrollo general de esta escena:

82 *«¿Para qué me servirán tu dinero y tus piedras preciosas?*
¡Para nada! ¡Sin embargo, yo quiero
Desposar a tu hija, a Adnigkidu*!»*

Numušda acepta

La continuación presenta numerosas interrupciones y resulta ininteligible. No obstante, el motivo central se encuentra, al parecer, en los siguiente versos:

103 *«¡Está bien! [¡Te concedo (?)] a* Adnigkidu *[...], mi hija!*
104-109 *[...]*
110 *¡Sí! ¡Te concedo a* Adnigkidu*!*

111-126: Estos versos, aparentemente, estaban dedicados a los preparativos de la boda; su estado, terriblemente fragmentario, deja entrever la mención de numerosos objetos de oro que los Ancianos y los oficiales de Ninab entegaban para la celebración y como homenaje a los dioses. Cuando el texto vuelve a ser legible, parece que una amiga de la futura esposa intenta desanimarla.

Una amiga de la novia intenta evitar esta unión

127 *Sin embargo, un día, antes de que la boda hubiese tenido lugar,*
[Una joven compañera de Adnigkidu *le dijo]:*

Su discurso resulta poco claro y está lleno de lagunas. Sin embargo, parece que realizaba una descripción del inculto *Martu* y de las bárbaras costumbres del pueblo nómada al que pertenecía y que no llevaba una vida refinada como la de los habitantes de la ciudad:

129 *[«]¡Aquel que es nómada y enemigo de [...]*
130 *Que [...] los templos de los dioses [...];*
Revoluciona [...];
Se viste con pieles de carnero (?) [...];
Vive en una tienda de campaña, bajo el viento y la lluvia [...];
No ofrece sacrificios (?);
[Nómada] armado de la estepa;
135 *Allí desentierra las trufas*[225]*; no sabe "doblar la rodilla" (?);*
Come la carne cruda;
Vive la vida sin (tener) una casa,
Y, cuando muere, no es enterrado según los ritos!
¿Cómo tú, amiga mía, te podrás casar con Martu*?»*

Pero ella está decidida

140 *Pero* Adnigkidu *responde a su joven compañera:*
«¡A pesar de todo, me casaré con Martu*!»*

Dedicatoria

¡Eh! ¡Eh! ¡Por Ninab!

3. Hay en este relato toda una serie de rasgos arcaicos que hacen remontar su contenido, en más de un detalle, hasta una época bastante anterior al final de III milenio. Esta historia pertenece a este sector de la mitología que intenta explicar fenómenos importantes de la historia humana y no sobre la naturaleza de las cosas. Durante el último tercio de dicho milenio, los seminómadas de origen semita, localizados en la región que, en Mesopotamia, se conocía como el «País Alto» (el Éufrates medio, las cuencas del Balîḫ y del Ḫâbûr, el este de Alepo) y, más precisamente, en la región de actual Djebel Bišrî, fueron progresivamente entrando en contacto con los ricas y refinadas poblaciones sedentarias de las ciudades mesopotámicas y mezclándose con ellas

[225] Todavía en la actualidad, tanto en Siria como en Iraq son los beduinos, fundamentalmente, quienes recogen y venden a los habitantes de las ciudades, para su consumo, las insípidas trufas del desierto (*kémé*) que, en acadio, siempre aparecen denominadas de la misma manera (*kam'atu;* en sumerio se denominaban gurun.kur, «producto de la estepa», por ser allí, en efecto, donde se encuentran).

(ver ya II, § 10; **6**: *131* s. y *248* s.; y VIII, §§ 11 y 15): a estas poblaciones se las denominaba, en sumerio, los Martu o Mardu y, en acadio, los *Amurrû,* término que significa «occidentales». La llegada de este contingente de población se pudo producir en masa y como consecuencia de oleadas bélicas, razzias o invasiones; sin embargo, también parecen haber buscado, de manera totalmente natural y por medio de pequeños grupos, una penetración pacífica, mucho más lenta y segura, a través de la vecindad, y una simbiosis y, finalmente, la asimilación con las poblaciones urbanas junto a las que en un primer momento se habían instalado, a la manera, un poco, de nuestros gitanos –si bien, estos últimos son contrarios a la fusión–. Poco antes de mediados del II milenio todavía permanecía vivo el recuerdo de que estos individuos, aunque constituían un componente esencial de la población, se distinguían, sin embargo, del estrato semita más antiguo de los «acadios» (II, § 3). Este mito, precisamente, quiere explicar, e incluso legitimar, dicha fusión.

Para llevar a cabo esta finalidad, el mito reduce a los Martu a la persona de su dios epónimo, quien comparte su modo de vida, todavía muy rudimentario (*128-138*), y que, como ellos, se instaló en los aledaños de las ciudades (*15* s.; seguimos sin comprender el término que el texto utiliza para definirlos: «porta-guna» o «portadores de guna»; ¿se trataría de un tipo de vestido?, ¿de un peinado típico?), para mezclarse con sus habitantes, llegando, incluso, a frecuentar sus templos (*17* s.) y a tomar parte en sus fiestas (*53-80*), al igual que, si entendemos bien el difícil pasaje formado por *19-25//34-40,* para ser contratados como jornaleros. Los acontecimientos que el mito nos quiere narrar remontan a una época muy temprana, a uno de esos «inicios» que tanto gustan a los autores de este tipo de relatos, a una época muy remota en la que, si bien ya existían los «señoríos» y los «principados» (las ciudades-Estado), todavía no existían las «realezas» ni los «reinos» (*2*; y cfr. *9-11*) y en la que todavía no se habían introducido muchas características culturales –en particular, al parecer, la importación y el uso de las maderas «nobles» y, sobre todo, resinosas (*3*)–. La ciudad que sirve de escenario a esta historia, Ninab (desconocida fuera de este documento, según el cual (*1*) estaría localizada cerca de Girtab, localidad perfectamente histórica y situada al sur de Babilonia, y que posiblemente haya que poner en relación con Kazallu: cfr. § 4 y IX, § 35), quizá se convirtió en rica y famosa por haber iniciado el comercio de este tipo de productos.

4. *Martu,* soltero y recompensado como el resto de los jornaleros de la ciudad, recibe como paga en dos ocasiones (*19-25* y *34-40*), evidentemente por error, la ración que, en justicia, le corresponde a los hombres casados. Existe la posibilidad de que, para la mentalidad del país y de la época, él haya tomado este curiosa casualidad como una advertencia del Cielo, como un presagio de que también él tenía que casarse (*28-32* y *43* s.). Su madre, a la que va a pedir que le busque una

esposa[226], lo anima a encontrarla por sí mismo, ratificando, por adelantado, su elección (*45-48; 49* no resulta del todo claro al estar incompleto); no excluyendo, incluso, la posibilidad de que éste, a consecuencia del matrimonio, tenga que llegar a abandonar su existencia para sedentarizarse definitivamente, tal como ya hicieron algunos de sus congéneres (*50* s.)

Mientras tienen lugar estos acontecimientos, se anuncia la celebración de una fiesta en Ninab y todo el mundo confluye allí. Entre ellos –y, en cierta medida, al modo del príncipe local que habría ido a tomar parte en las diversiones de su pueblo– se encuentra el dios *Numušda,* evidentemente el soberano natural de la ciudad, antigua divinidad tradicionalmente vinculada, junto con su esposa *Namrat* (nombre acadio que significa «la Brillante»), que también aparece en este poema (*59*), con la ciudad de Kazallu (¿viene quizás este hecho a subrayar que Ninab no es más que otra denominación de esta ciudad: cfr. § 3?); el dios *Numušda* habría asistido a la gala en compañía de su familia; aparece acompañado por su hija *Adnigkidu,* personaje que nos resulta casi desconocido y que aparece mencionado en una enumeración de dioses. *Martu,* que también había ido a la fiesta (*65* s.), participa en los juegos y en las competiciones que siguen a la ceremonia religiosa (*60-64; 66-70*), superando y venciendo en la lucha a todos sus adversarios (*71-76*), hasta tal punto que llega a atraer la atención de *Numušda,* que quiere recompensarlo (*77* s.). Sin embargo, *Martu* rechaza el dinero y las piedras preciosas y prefiere pedir la mano de la hija del dios (*83*). A pesar del deterioro que presenta esta parte de la tablilla, llegamos a saber que *Numušda* acepta (*103* y *110*). Las quince líneas siguientes, desaparecidas, debían narrar los preparativos de la boda. El último episodio, sin duda el más significativo, se conserva, en cambio, bastante bien: una compañera de la joven *Adnigkidu* intenta desanimarla a aceptar como marido a un individuo tan zafio, ofreciéndole una visión general del modo de vida burdo y primitivo que aquél, por tratarse precisamente de un Martu, está habituado a llevar. Este pasaje resulta muy interesante pues, junto con otros pasajes similares, nos permite conocer el modo en que se veía a estos «bárbaros» (*129-139*) dentro del país[227]. Sin embargo, *Adnigkidu* –pese a que no se explican los motivos; ¿quizá por amor?– no duda, y el relato acaba diciéndonos que el matrimonio tendrá lugar (*140* s.), antes de pasar a alabar, mediante una especie de pequeña «dedicatoria», a la ciudad de Ninab, escenario de tan afortunado acontecimiento.

5. Así pues, por medio de este mito, de tono ligero, de estilo vivo como un cuento y que recoge una aventura cotidiana (de ahí, al mismo tiempo, su frescura y su gran interés histórico y antropológico), se podía

[226] En este caso, y aunque se trata de una acción futura (comp. con VII, § 14), es la madre quien parece encargarse de los preparativos de la boda; sin embargo, y a diferencia de lo que ocurre en **2** (*ibid.*), la mano de la esposa se pide al padre.

[227] Textos que han sido reunido, traducidos y comentados por J. S. COOPER, *The Curse of Agade,* pp. 30 s.

llegar a comprender, *en el plano ético,* cómo y por qué los seminómadas que frecuentaban este país y, en particular, los Martu, antepasados, al menos, de una mitad de la población local a partir de fines del II milenio, se habían podido integrar con las poblaciones sedentarias de origen más antiguo mediante el matrimonio que los obligaría a abandonar su propio género de vida, a sus congéneres y a sus parientes, para entrar en su familia política y adoptar las costumbres de ésta[228] –resulta preciso tener en cuenta que en estos casos, y en contra de la costumbre mesopotámica, no era *la* esposa quien abandonaba a su familia para entrar en la de su esposo, sino que era éste último quien, precisamente porque pasaba del seminomadismo al estado sedentario, se trasladaba a vivir con la familia de su mujer–. *En el plano económico* servía para dar cuenta de cómo y por qué estos bárbaros, incapaces de desarrollar, en tanto que tales, otro papel que no fuese el de simples jornaleros dentro de la sociedad sedentaria, habían sido introducidos en un grupo ya asentado y dentro de una cultura claramente superior; finalmente, *en el plano religioso* explica cómo y por qué una divinidad de origen extranjero llegó a ser aceptada y admitida dentro del panteón indígena; de hecho, y desde una época que podemos situar a partir del último tercio del III milenio, *Martu/Amurru,* a pesar de ser un dios de segunda fila, fue, en Mesopotamia, objeto de un culto frecuente, tanto popular como oficial.

26. NERGAL Y ÉREŠKIGAL

6. Conservamos dos presentaciones, en lengua acadia, de este mito cuyos protagonistas son los soberanos del Reino de los Muertos. Ambas responden a una misma estructura pero, en cambio, presentan desarrollos bastante diferentes. Una de ellas nos la ofrece una tablilla de mediados del II milenio; la otra nos la recogen dos manuscritos de la primera mitad del I milenio.

7. **A.** La *versión «antigua»* es más corta: contaba en total con 88 líneas (teniendo en ocasiones más de un «verso» por línea), recogidas en una única tablilla (muy probablemente un ejercicio escolar) que fue recuperada en el célebre depósito cuneiforme de El-Amarna, en Egipto (siglo XV a.C.; ver J. A. KNUDTZON, *Die El-Amarna Tafeln,* 1915, I, n.º 357; texto apografiado en O. SCHROEDER, *Vorderasiatische Schriftdenkmäler der königlichen Museen zu Berlin* 12 [1915], n.º 195). Hay bastantes posibilidades de que el texto recogido en esta tablilla remonte, directamente o no, a época paleobabilonia, alrededor del 1700. El reverso de la tablilla está bastante bien conservado, con excepción de algunas fracturas muy localizadas. Por contra, y éste también es el caso de, al menos, una de las otras dos piezas literarias de este mismo conjunto, los versos no

---

[228] El caso de *Nergal,* que posteriormente veremos, es análogo a éste.

están separados cada uno en una línea, dando la impresión de que el copista, quizás un novato, hubiese tenido miedo de que no le entrase en ella todo el texto o tal vez a cierto descuido por parte de aquél al haber sido apremiado para que finalizase su labor. Este mismo motivo puede explicar una serie de resúmenes, o de verdaderas omisiones, localizadas en la parte de texto correspondiente al cambio del anverso al reverso de la tablilla. El anverso, prácticamente a salvo de estas imperfecciones, en ocasiones molestas para la comprensión del texto, está marcado por una serie de desagradables fracturas que nos impiden conocer episodios completos del relato cuyo sentido general, en cambio, podemos imaginar gracias a la continuación del mismo o por medio de la comparación con la *versión «reciente»* en aquellos casos en que ésta nos permite recurrir a ella en nuestro auxilio.

Nergal ofende a *Éreškigal* a través de su delegado

Un día, a punto de celebrar una fiesta,
Los dioses enviaron un correo
A Éreškigal, *su hermana:*
«Nosotros no podemos descender hasta donde tú estás,
Y tú no puedes subir hasta donde nosotros estamos.
¡Envíanos a alguien para que se lleve tu parte del festín!»
Ella, entonces, envía, con ese fin, a Namtar, *su paje.*
Namtar, *una vez llegado allí arriba, a los cielos,*
Fue introducido [en la sala en que] los dioses
Estaban sentados a la mesa (?).
Con diligencia [... (?)], saludaron
Al enviado de su poderosa hermana.

12-24: texto perdido. En estos versos, a juzgar por la continuación del relato y por la otra versión, *Nergal* rehúsa ponerse en pie, por deferencia, ante *Namtar*, insultando así gravemente la majestad de aquella que lo había enviado. Un fragmento de un verso (*15*) nos lo muestra «llorando y sollozando»; sin duda, en el momento en que se retiraba, *Namtar* formuló algunas amenazas. Lo cierto es que el culpable, asustado por las posibles consecuencias de su travesura, recurre a *Éa* para que lo saque del apuro. Y *Éa* le aconseja, en principio, que se afeite la cabeza para que no se le reconozca. Entretanto, *Namtar* había informado de la ofensa a su señora, que le da las siguientes órdenes:

Éreškigal reclama al culpable para darle muerte

«Vete [de parte (?)] de su hermana (?),
E infórmalos de mi decisión, que es la siguiente:
"¿Dónde está [el dios q]ue no se puso en pie

An[te] mi [de]legado?
*¡Enviádmelo para que yo le dé muerte (*ana mûti*)!*
¡Pues quiero matarlo!"»
Namtar, *entonces, marchó a hablar con los otros dioses,*
Y éstos, habiéndolo convocado, discutieron con él [...]:
«Busca bien, y cuando hayas encontrado
Al dios que no se puso en pie ante ti,
¡Captúralo para llevarlo ante tu ama!»
Y Namtar *les pasa revista. El último tenía la cabeza rapada:*
«¡No reconozco al dios
Que no se puso en pie ante mí!»
[Y mar]cha a [dar] su [in]forme (a Éreškigal*):*
«[¡Señora, examiné a todos los dioses,]
Les [pas]é revista.
[De todos ellos (?)], el último [tenía la cabeza rapada];
Pero no reconocí
[Al dios que no se puso en pie ante mí]!»
*[*Éreškigal, *entonces, abrió la boca y tomó la palabra*
[Y dijo a] su [delegado]:
«[¡Está bien! ¡Cada mes (?) volverás a buscarlo (?)!]»

41-42: presentan muchas lagunas, siendo imposible encontrarle un sentido a todo el conjunto; en ocasiones parece que el copista se comió algunas palabras o, incluso, algunos versos.

Nergal, inquieto, pide ayuda a su padre que le aconseja ir acompañado al encuentro de la soberana del Infierno

rev. *Así lloraba (*Nergal*) ante* Éa, *su «padre»:*
«¡Cuando ella me [vea], no me dejará con vida!»
«¡No [tengas] miedo, (respondió Éa*):*
Te voy a dar una escolta de catorce [guardias (?)]
Para que te acompañen [al Infierno]: [...].[...],
[...] Fulminante,
Esbirro, Espía, Perseguidor *(?),* Asma *(?)*
*[*Epi*/*lepsi*/*a, Vértigo, Ataque, Sonambulismo,*]*
Fiebre *e* Infección *[...],*
Que te [acompañarán en tu camino]!»

Llega al Infierno y es introducido en él

[Cuando lleg]ó ante la puerta de Éreškigal,
Grita: «¡Portero, [ab]re tu puerta!
Quita el cerrojo para que entre:
¡He sido enviado a Éreškigal, *tu señora!»*
El portero, entonces, fue a anunciarlo a Namtar:
«¡De pie, delante de la puerta, hay un dios!»

«¡Vete y hazlo pasar, que entre!»
Y una vez que Namtar *hubo salido y lo vio,*
Le ordena, lleno de dicha: «[¡Espera (?)] ahí!».
Y va a decirle a su [señor]a:
«¡Señora, se trata de ese dios que, en meses precedentes,
Resultó imposible encontrar,
Después de haberse negado a ponerse en pie ante mí!»
«Hazlo entrar aquí (respondió ella):
¡[En cuan]to llegue [le] daré muerte!»
Y Namtar *salió [a decirle a* Nergal*]:*
«¡Entra, entonces, mi señor!
¡(Pasa) a casa de tu hermana y recibe lo que te corresponde!
¡[Entra], Nergal, *te alegrarás de mi recibimiento (?)!*

y, rápidamente, bloquea el lugar

64-66: se ha perdido. *Nergal*, nada más llegar, ordena que cada uno de los miembros de su patibulario séquito guarde una de las puertas.

¡Él, entonces, sitúa [...]
A la entrada de la <segunda> puerta: [...]
En la tercera: [...]; en la cuarta: a Fulminante,
En la quinta: a Esbirro; *en la sexta: a* Espía;
En la séptima: a Perseguidor *(?)*
En la octava: a Asma *(?); en la novena: a* Epilepsia;
En la décima: a Vértigo; *en la undécima: a* Ataque;
En la decimosegunda: a Sonambulismo; *en la decimotercera: a* Fiebre;
En la decimocuarta: a Infección*!*
Una vez llegado al patio central, aisla [...] (?)
Y ordena a Namtar *y a su personal*
Que tengan las puertas abiertas (!):
«¡Ahora (decía él) soy yo quien os acosa!».
Una vez en el palacio, agarra a Éreškigal,
Y, cogiéndola por la cabellera, la hace caer de su trono a tierra,
Para cortarle la cabeza.
«¡No me mates, "hermano" mío (decía ella)!
Tengo que decirte algo!»
*¡*Nergal, *al oírla hablar así, baja las manos!*
Y ella, llorando y entre sollozos:
«¡Conviértete en mi esposo (muti*), y yo seré tu mujer!*
¡Yo te haré entrar en posesión de la realeza del Infierno!

Después se apodera de *Éreškigal*, aunque ésta le ofrece convertirlo en su esposo

¡Te entregaré la Tablilla de la sabiduría[229]*!*
¡Tú serás el Señor y yo la Señora!»
Nergal, *despúes de escucharla decir esto,*
La toma en sus brazos y seca sus lágrimas:
«¡Aquello que, desde hace meses, habías querido hacer conmigo,
(Aquí está), ha sido ahora bella y magníficamente llevado a cabo!»

8. **B.** La *versión «reciente»*, aproximadamente cinco veces más extensa y bastante diferente en lo que respecta a su visión de las cosas, aparece recogida en dos documentos diferentes. El más largo, descubierto en Sulṭantepe en 1951/1952 y publicado en 1957 en O. R. GURNEY y J. J. FINKELSTEIN, *The Sultantepe Tablets,* I, lám. XXX ss., n.° 28 y posteriormente transcrito, traducido y comentado por O. R. GURNEY, en 1960, en su artículo «The Myth of Nergal and Ereškigal» (*Anatolian Studies* X, p. 105 ss.), procede, al igual que el resto de los documentos aparecidos en este lugar, de una biblioteca privada del siglo VII antes de nuestra era. Se trata de una tablilla que presenta tres columnas por cada cara, cada una de las cuales debía de contener entre 65 y 75 líneas, lo que hace que el conjunto del poema constase, aproximadamente, de 400 versos. Una cuarta parte del poema se ha perdido irremediablemente y sólo nos han llegado intactas alrededor de sesenta líneas del mismo. Sin embargo, y como ocurre la mayoría de las veces, las repeticiones y reproducciones literales de infinidad de pasajes enteros nos permiten restaurar con bastante seguridad buena parte de la mitad del texto original. El otro manuscrito, descubierto en fecha más reciente, concretamente en 1969, en Uruk, y cuya datación es dos o tres siglos posterior, también parece haber pertenecido a una colección privada. El texto cuneiforme, transcrito y traducido, se puede consultar en el tomo I de la obra de H. HUNGER, *Spätbabylonische Texte aus Uruk* (1976), p. 122 ss. y 17 ss., n.° 1. La tablilla presenta dos columnas por cara y sólo conservamos, como consecuencia de la desaparición de la parte inferior y superior de la misma, la parte central del relato, paralelo al de las columnas II-V del texto de Sulṭantepe, al que completa y restituye en más de una ocasión, pues, con excepción de algunas variantes, se trata exactamente del mismo texto. La siguiente traducción ofrece el texto conjunto de estos dos documentos.

I: Entre 15 y 20 líneas, de las treinta que faltan o que están mutiladas al inicio de la columna, reproducían, curiosamente, un himno en acadio dedicado a la diosa

[229] Idéntica a la «Tablilla de los destinos», emblema y talismán del poder soberano: ver fundamentalmente IV, § 8 y X, § 20 y VIII, n. 103.

Bawa/Baba[230] que, aparentemente, no presenta la menor relación con el mito consiguiente. El inicio de éste se ha perdido y, sin duda, en él constaba el anuncio del festín de los dioses; el inicio del texto siguiente es una reconstrucción de 11 líneas (realizada gracias al paralelo de *25* ss.).

El banquete de los dioses y su mensaje a *Éreškigal*

*[*Anu *abrió la boca, tomó la palabra*
Y dirige estas palabras a Kakka, *su correo:*
«*¡*Kakka*! Te voy a enviar al País sin retorno,*
Para que digas (lo siguiente) a
Éreškigal, *la Señora del Infierno:*
"¡Tú, tú no puedes ascender hasta aquí arriba:
Por tanto, este año no vendrás!
¡Nosotros, nosotros no podemos descender,
Y, por tanto, no descenderemos hasta tu morada este mes!
Que venga, entonces, un delegado tuyo:
Como postre, él recibirá
Todo lo que te corresponde de este festín.
Todo lo que yo le entregue,
Él t]e [lo transmitirá íntegramente]!"»
Kakka, *entonces, desciende la larga escalera del Cielo*[231]
Y, cuando lleg[a ante la puerta de Éreškigal, *(grita)]*
«*¡Áb[reme] la puerta, portero!*»
«*[Ent]ra, [*Kakka, *(respondió el portero)]:*
La puerta te d[a la bienvenida]!»
Él, entonces, hizo cruzar al [divino] Kakka *[la primera pue]rta;*
Le hizo cruzar [la segunda] puerta;
Le hizo cruzar [la tercera] puerta;
Le hizo cruzar la cuarta puerta;
Le hizo cruzar la quinta puerta;
Le hiz[o cruzar] la sexta puerta;
Y le hiz[o cruzar] la séptima puerta.
Una vez llegado al [vas]to patio de Éreškigal,
Kakka *se postra y be[sa] el suelo ante ella,*
Después se levanta y, con gallardía, se dirige a ella:
«*[Tu] padre* Anu *[me ha en]viado para que te diga:*

---

230 Se trata de la misma *Bawa/Baba* que ya nos hemos encontrado anteriormente: X, § 5, 1.º. Más adelante volverá a aparecer, XII, § 48, una reunión similar de textos inconexos sobre una única tablilla.

231 Esta expresión –repetida en múltiples ocasiones– evoca, en realidad, al *ziqqurat*, o torre formada a base de pisos, presente en el área de cualquier templo importante y que aseguraba el contacto entre el cielo y la tierra.

"¡Tú, tú no puedes ascender hasta aquí arriba:
Por tanto, este año no vendrás!
¡Nosotros, nosotros no podemos descender:
Por tanto, no descenderemos hasta tu morada este mes!
Que venga, entonces, un delegado tuyo:
Como postre, él recibirá
Todo lo que te corresponde de este festín.
Todo lo que yo le entregue,
Él te lo transmitirá íntegramente!"»
Éreškigal, *entonces, abrió la boca, tomó la palabra*
Y dirige estas palabras a K[akka]:
«*¡Oh mensajero de* Anu, *nuestro padre, que llegas hasta nosotros,*
¿Están bien (?) Anu, Enlil *y* Éa, *dioses supremos?*
¿Están bien (?) Nammu *y* Nanše *(?), santas divinidades?*
¿Está bien el Esposo de la [S]eñora del Cielo?
¿Está bien Nin[urta, *todopoderoso en la tierra?»*[232]
Y Kakka *abrió la boca, tomó la palabra*
Y dirige estas palabras a Ére[šk]igal:
«*¡*Anu, Enlil *y* Éa, *dioses supremos, están bien!*
¡[Nammu] *y* Nanše *(?), <divinidades> santas, están bien!*
¡El Esposo de la Señora del Cielo está bien!
¡[Nin]urta, *todopoderoso sobre la tierra, está bi[en]!»*
[...]: ¡Que tú también estés bien!»

Éreškigal envía al Cielo, como delegado, a *Namtar*

[Éreškiga]l, *entonces, abrió la boca, tomó la palabra*
Y dirige estas palabras a Namtar, *su paje:*
«Nam[tar, *mi paj]e, te envío [a la morada] de* Anu, *nuestro padre.*
Su[be la l]arga [escalera del Cielo.
Como postre, recibirás
Todo lo que me corresponde del festín].
Todo lo que Anu *te en[tregue],*
[Tú me lo transmitirás íntegramente]!»
[Y Namtar *subió la larga escalera del Cielo]*

232 Desconocemos los motivos que rigen la elección de estas tres divinidades junto a la gran tríada. *Nammu* podría ser la gran diosa primordial (**7**: *17, 24, 29, 45* s. y VIII, § 20 s.). No es del todo seguro que en este caso se mencione a *Nanše* (cfr. **6**: *305 / / 417* y VIII, § 15); el texto, en realidad, dice *Na.aš*, grafía desconocida y extraña, quizá debida a un error del copista. Dado que con el epíteto Señora del Cielo se hace referencia, en ocasiones, a *Zarpanit*, la esposa de *Marduk*, es posible que, en este caso, se esté haciendo referencia a este último dios mediante el uso de esta forma curiosamente oblicua. Las razones que explican la mención de *Ninurta* se nos escapan por completo.

Éa reprocha a Nergal por haber faltado al respeto al delegado de Éreškigal

Se han perdido aproximadamente 15 líneas del final de la columna y otro tanto del inicio de la siguiente: *Namtar,* una vez llegado al cielo, es respetuosamente saludado por el resto de los dioses, pero *Nergal* se niega a inclinarse ante él. Desconocemos el comportamiento de *Namtar* como consecuencia de esta falta de respeto: quizá marchó rápidamente a dar cuenta del incidente a su señora, quien, a causa de ello, monta en cólera. Cuando el texto se vuelve a iniciar, *Éa,* consultado, sin duda, por el culpable, temeroso de las reacciones de la Reina del Infierno, se dirige a *Nergal* en los siguientes términos:

II: 16' *[*Éa *abrió la boca, tomó la palabra*
Y dirige estas palabras a Nergal*]:*
«[...]
[Cuando] Namtar *llegó [...]*
[...] el camino de [...]
20' *[Todos los dioses], en un único movimiento,*
Se in[clinaron ante] él;
[Hasta los dioses suprem]os, los amos de los destinos:
[Pues éste] detentaba los Poderes,
Los Poderes [de Éreškigal*]*
[Y de las divinidades] que residen en el In[fierno]!
¿Por qué te negaste a inc[linar]te ante él?
25' *¡[Yo, sin embargo], no paraba de guiñarte el ojo!*
Pero tú hacías que no me comprendías:
¡[Tú permanecías...], los ojos clavados en el suelo!»

Diez líneas perdidas de la reprimenda de *Éa*. Después viene la respuesta de *Nergal* (*34'* s.), pero desconocemos lo que éste decía: quizá se proponía descender al Infierno (¿alentado por los otros dioses?) para dar explicaciones a *Éreškigal,* lo que, de entrada, provocaba una reacción por parte de *Éa* que el texto, muy deteriorado, nos impide conocer.

Nergal debe descender en presencia de la ofendida Reina infernal. *Éa* le indica las precauciones a tener en cuenta durante este peligroso viaje

39' *Una vez que hubo escuchado esto,* Éa *se dijo:*
«[...] enviar.»
Luego, abrió la boca, tomó la palabra
Y dirige estas palabras a Nergal:

Aquí comienza el fragmento de Uruk: los versos en que éste introduce alguna novedad considerable al texto de Sulṭantepe, que establece el orden y el reparto de versos de nuestra traducción, van precedidos por la referencia U.

«¡Oh viajero, si quieres recorrer ese camino (?),
Empuña, en principio, tu espada,
Entra en el bosque de los árboles-mes
Y corta ramas de mes, de «cedro blanco» y de enebro,
Corta ramas de kanaktu y de simbirru!»
U [Nergal], *cuando oyó esto, llevó su hacha consigo*
U *Y desenvaina su machete:*
Entra en el bosque de los mes
Y corta ramas de mes, de «cedro blanco» y de enebro,
Corta ramas de kanaktu y de simbirru.
<Siguiendo las indicaciones (?) de> Éa *el Príncipe (?),*
Fabrica un asiento:
En vez (de chaparlo) con plata,
Lo tiñe con yeso (?);
En vez de incrustarlo con cornalina,
Lo tiñe con [...];
En vez (de chaparlo) con oro,
Lo abigarra de lêru y de kalguqqû;
En vez de incrustarlo con lapislázuli,
Lo tiñe con zagindurû.
Termina su trabajo y remata el asiento.
Éa *le recuerda y le da los siguientes consejos:*
«¡Oh viajero, puesto que quieres [partir]...,
[Sigue bien (?)] todas las instrucciones
[Que yo te dé...(?)]
¡Si, una vez que llegues al Infierno, se te trae un asiento,
Niégate a sentarte en él!
¡Si un cocinero te trae pan,
Niégate a comerlo!
¡Si un cocinero te trae carne,
Niégate a consumirla!
¡Si un copero te trae cerveza
Niégate a beberla!
¡Si te traen un pediluvio,
Niégate a mojar los pies en él!
Y si Ereškigal *entra en el cuarto de baño*
Revestida de [...]
Y te muestra su cuerpo [...],
No demuestres tu deseo,
Como hace un hombre ante una mujer.

Antes del final de la columna faltan alrededor de una decena de líneas en las que, quizá, se daba cuenta de la reacción de *Nergal* ante las advertencias de *Éa*. Tras

estos acontecimientos, *Nergal* partía hacia el Infierno y el autor, en este caso, parece seguir literalmente el inicio de *Ištar en el Infierno* (**18**: *1* s.), lo que nos permite reconstruir las tres últimas líneas de esta columna y las primeras de la siguiente:

Nergal llega al Infierno, *Namtar* lo reconoce y es conducido ante *Éreškigal*

74'. [Nergal *se dirige, entonces, hacia el Infierno,*
Hacia la oscura Morada, la residencia de Irkalla,
La Morada de la que nunca salen
Quienes entran en ella,
III: 1 *A través del Camino de ida] sin vuelta,*
[Hacia la Morada en la que aquellos que a ella llegan]
Se ven privados de luz,
[Subsistiendo sólo de hu]mus, alimentados de tierra,
[Cubiertos, como pá]jaros, de una vestimenta de plumas,
5 *[Envuel]tos en las tinieblas, [sin ver nunca el día],*
[... lleno(s) (?)] de gemidos,
[...sollozando (?)] como tórtolas.
[Cuando llegó ante la puerta del In]fierno,
El portero abrió la boca, [tomó la palabra]
Y dirige estas palabras a Nergal:
10 *«¡[Oh viajero, espera ante (?)] la puerta*
Mientras voy a informar!»
[Y, una vez dentro, el portero dijo a Éreški]gal:
«[¡Señora!] Ha llegado [u]n [viajero] soli[tario]:
[No lo conozco (?)] ¿Quién lo puede [identificar]?

Tres líneas perdidas, después del final del parlamento del portero: *Éreškigal* lo envía a *Namtar*, su paje; también han desaparecido las tres primeras líneas del discurso de este último.

17 *[«...]: ¡yo lo identificaré!*
[...]: yo miraré a través de la puerta
Y daré [mi informe] a la Señora (!)[233]*»*
20 Namtar *marchó entonces a observar a* Erra
Desde detrás de la hoja de la puerta:
¡Su rostro palideció, como una rama de tamarisco cortada,
E, igual que una astilla de ca[ña], sus labios se ensombrecieron!
Él, entonces, regresó y dijo a su [Se]ñora:

233 El copista, por error, escribió «a mi Señor».

«¡Señora! ¡C[uando] tú me enviaste a casa de tu padre,
*En el momento en que yo entré en el patio de [*Anu*],*
[Todos los dioses], respetuosamente,
Se inclinaron ante mí!
¡[Se inclinaron] ante mí todos los dioses [excepto éste!]
¡Y ahora he aquí que él ha bajado al Infierno!...»

Cinco líneas perdidas

Éreškigal *abrió entonces la boca, tomó la palabra*
Y dirige estas palabras a Namtar:
«¡Mi Namtar, *sin ambicionar el Poder soberano,*
Tú habrías tenido que subirte a (mi) trono real
Y gobernar la «Vasta Tierra» (infernal),
Y yo, yo habría hecho mejor subiendo, (en tu lugar,)
Al cielo de Anu, *mi padre,*
Tomar parte en la comida que él ofrecía
Y beber la cerveza que él servía!
*¡Vamos! ¡*Namtar, *trae a ese dios a mi presencia!»*
Él, entonces, le hizo cruzar la primera puerta,
La del portero;
Luego le hizo cruzar la segunda, la de Kišar;
Luego la tercera, la de Endašurimma;
Luego la cuarta, la de Enuruulla;
Luego la quinta, la de Endukuga;
Luego la sexta, la de Endušuba;
Luego la séptima, la de Ennugigi;
Y Nergal *entra en el vasto patio de* Éreškigal.
Se postra y besa el suelo ante ella (y le dice):
«Tu padre, Anu, *me ha enviado para que comparezca ante ti.*
Así pues, ocupa tu lugar en ese trono
Y júzgame, asistida (?) por los grandes dioses,
Por los grandes dioses que viven en el Infierno!»

En principio sigue, con respeto, los consejos de *Éa*

En seguida se le trae un asiento,
Pero se niega a sentarse en él.
Un cocinero le trae pan,
Pero se niega a comerlo.
Un cocinero le ofrece carne,
Pero se niega a consumirla.
Un copero le ofrece cerveza,
Pero se niega a beberla.
Se le ofrece un pediluvio,
Pero se niega a mojar sus pies en él.
Entonces, Éreškigal *entra en el [cuarto de b]año,*

Revestida de [...]
[...] y le muestra [su cuerpo].
[Pero él] no [demuestra] su deseo,
¡[Como hace un hombre ante una m]ujer!

Sigue una primera laguna de diez líneas, antes del final de la columna; después otra, de dos o tres, al inicio de la columna siguiente: en ellas *Nergal* quizás explicaría su rechazo o comenzaría a flaquear. En el momento en que el texto se reinicia, sucumbe ante *Éreškigal:*

Él sucumbe a los encantos de *Éreškigal*

IV: 4 *[Al oír (?)] esto,* Nergal *[...].*
Pero ella, [habiendo entrado] en la habitación [...],
[Se despoja (?)] de su vestimenta
[Y le muestra su cuerpo].
Él, entonces, [le demuestra su deseo,]
Como hace un h[ombre ante una mujer],
Y presos, [uno y otra], de una [mutua] pasión,
¡[Se precipitaron] sobre el lecho [con ardor]!
Durante un primer y un segundo día,
*[*Éreškigal *y* Nergal/Erra*] durmieron, entonces, (juntos);*
(Durante] [un tercer] y un cuarto día, (ocurrió) lo mismo;
Al igual que durante [un quinto] y un sexto día.
[Pero, cuando llegó el séptimo] día,

Él la abandona, pero la deja enamorada y esperando su regreso

Nergal, *no teniendo más [...]*
Se retira [...] y dice a Éreškigal:
«¡Déjame (partir), hermana [mía] [...]
No te turbes [...]
Marcho, [pero volveré (?)] al Infierno!»
Ella, sin embargo, tenía su [rostro] ensombrecido [...].
[Nergal], *entonces, [marchó] direc[tamente hacia la Puerta del Infierno]*
Y dirige estas palabras a.../al] portero:
*«[*Éreškigal, *tu s]eñora, [me ha encargado una misión]:*
"¡[Te envío, me] dijo, [al Cielo] de Anu, *mi padre!"*
Por eso yo tengo que [llevar] libremente este mensaje [... (?)].»

En el cielo, *Éa* lo hace irreconocible, para que no sea identificado y capturado

Y Nergal *sube [la larga escalera del Cielo].*
[Cuando llegó] ante la puerta de Anu, En[lil *y* Éa*],*
Éstos, [al verlo, dijeron]:
«¡Aquí está el "hij[o de Iš]tar *(?)" [que regresa a nosotros!]*
*¡[*Éreškigal*] va a buscarlo [...]!*

Éa, *su padre, [ha debido de rociarlo] con Agua del P[ozo],*
Y se ha quedado [calvo], bizco y deteriorado
Para que se (pueda) sentar (sin correr riesgos)
<En> la Asamblea plenaria de los dioses!»

Éreškigal, creyendo que había marchado por poco tiempo, prepara su regreso

Mientras, Éreškigal *[...]*
[Habiendo entrado (?) en el cuarto de baño [...]
[...]
[...] su cuerpo [...]
Ella grita [...]
Su (?) trono [...]:
«[Rocía la Casa] con agua [pura...]
Ro[cía] la Casa con agua [pura...]
Rocí[a] la Casa con agua [pura...]
[En compa]ñía (?) de dos muchachas
De los dioses X y Enmešara[234]:
¡Rocía [...]!
¡[Pues el enviado] de n[uestro p]adre Anu, *una vez que regrese,*
Comerá [nuestro pan] y beberá nuestra [agua]!

Namtar la desengaña. Ella le encarga que vaya, con amenazas, a reclamarlo ante los dioses del Cielo

*[*Namtar*], habiendo, entonces, abierto [la boca], tomó la palabra*
Y dirige <estas palabras> a Éreškigal, *su señ[ora]:*
«¡Este enviado de Anu, *llegado a nosotros,*
U*Ha desaparecido antes de la aurora!*
U*Entonces, [*Éreš*]*kigal *lanza un grito terrible,*
Y, [desde] su trono, se arroja sobre el suelo:
De sus ojos manaban las lágrimas,
Por sus mejillas brillaban las lágrimas:
*«¡*Erra *(gritaba), el "esposo" que satisfacía mi voluptuosidad,*
Me ha abandonado antes de que yo me hubiese hartado de él!
¡Él, Erra, *el "esposo" que satisfacía mi voluptuosidad, me ha abandonado*
Antes de que yo me hubiese hartado
Del placer que él me daba!»
Namtar *abrió la boca, tomó la palabra*
Y dirige estas palabras a Éreškigal:
[«Envíame a Anu *(?)], tu [padre],*
Y yo capturaré a este dios,
Yo me apoderaré de él por ti y él te volverá a besar!»

[234] El primero de estos nombres divinos resulta indescifrable. Respecto al segundo, ver XVI, § 6.

v: [Éreškigal *abrió entonces la boca], tomó la palabra*
Y dirige estas palabras a su paje Namtar:
«*V[et]e a la puerta de* Anu, E[nli]l *y* Éa
U*Y dirás a estos dioses lo siguiente,*
U*Tú les repetirás esto:*
"¡Desde mi más tierna edad, cuando era pequeña,
Nunca he conocido las danzas de los adolescentes,
Ni los brincos de las muchachas!
[Ese dios que] me habéis enviado
Y que me ha hecho el amor,
¡Ah, que pueda volver a dormir conmigo!
¡Volvédmelo a enviar para que sea mi 'esposo'
Y quede conmigo día y noche!
¡Ahora, aquí me tenéis mancillada e impura,
Incapacitada para sentarme en el tribunal de los grandes dioses,
De los grandes dioses que viven en el Infierno!
Si no me lo enviáis,
En virtud de los Poderes del Infierno, la Gran Tierra,
Haré que los muertos suban a devorar a los vivos,
Y los muertos sobrepasarán en número, a los vivos!"»

Namtar, entonces, va en busca de *Nergal,* pero no lo reconoce

Y Namtar *sube la larga escalera del Cielo:*
Una vez llegado ante la puerta de Anu, Enlil *y* Éa,
Éstos, al verlo, dijeron:
«*¿[Qu]é vienes a hacer aquí,* Namtar?»
«*Me ha enviado vuestra [hij]a (dice él)*
Para que, de su parte, os diga:
"¡Desde mi más tierna edad, cuando era pequeña,
Nunca he conocido las danzas de los adolescentes,
Ni los brincos de las muchachas!
Ese dios que me habéis enviado
Y que me ha hecho el amor,
¡Ah, que pueda volver a dormir conmigo!
¡Volvédmelo a enviar para que sea mi 'esposo'.
Y quede conmigo día y noche!
¡Ahora, aquí me tenéis mancillada e impura,
Incapacitada para sentarme en el tribunal de los grandes dioses,
De los grandes dioses que viven en el Infierno!
Si no me lo enviáis,
<En virtud de los Poderes del Infierno, la Gran Tierra>[235],

[235] Verso aparentemente olvidado por el copista, que debió ser un indivuo bastante descuidado, como se ve, en particular, en la omisión de otras sílabas o de palabras enteras: I: *41'*; II: *49'*; IV: *32; 47;* etcétera.

Haré que [los muertos] suban a devo[rar a los v]ivos,
Y los muertos [sobrepasarán en nú]mero a [los v]ivos!"».
Éa *abrió, entonces, la boca, tomó la palabra*
Y dirige a Namtar *las siguientes palabras:*
«*[Entra],* Na[mtar], *en el pa[tio de* Anu,
Busca y llévate al dios que tú reclamas (?)»].
En el instante en que Namtar *ent[ró] e[n el patio de* An/u,
Todos los [dioses], respetuosamente,
Se inclinaron ante él –
¡Se incl[inaron ante él
Los dioses del Cielo y los dioses] de la Tierra!
[Él se dirige], en primer lugar, hacia uno de ellos,
Pero no reconoció al que buscaba;
Se [diri]ge hacia un segundo, hacia un tercero,
Pero tampoco lo reconoció...

Cuando cuenta su fracaso a *Éreškigal,* ésta se da cuenta de quién era *Nergal* y vuelve a enviar a *Namtar* a buscarlo

Y Na[mtar] *partió a decirle a su Señora:*
«*¡Señora, cuando me enviaste [a casa de* A]nu, *tu padre,*
Yo, Señora, sólo vi a [un dios
Cal]vo, bizco y deteriorado [...],
Sentado en la Asamblea plenaria de los dioses!»
«*Vete, (respondió* Ēreškigal), *ap[odéra]te de él*
Y tráemelo: ¡es él!
Su padre Éa *lo ha debido rociar con Agua del Pozo,*
Y así lo ha convertido en calvo, bizco y deteriorado [...]
¡[Él habrá ocupado su lugar] en la Asamblea plenaria de los dioses!»
Namtar *vuelve a subir la larga escalera del Ci[elo].*
Y cuando llega ante la puerta de Anu, Enlil *y* Éa,
Éstos, al verlo, le dijeron:
«*¿Qué vienes a hacer aquí,* Namtar?»
«*Vuestra hija (respondió)*
Me ha enviado con la siguiente orden:
"¡Apodérate de ese dios y tráemelo!"»
«*¡Pues bien,* Namtar, *entra en el patio de* Anu,
Busca a tu culpable y llévatelo!»
¡Él se dirige, en primer lugar, hacia uno de ellos,
Pero no reconoció [al que buscaba]!;
¡Se dirige hacia [un segundo, hacia un ter]cero,
Con el mismo resultado;
[Hacia un cuarto, hacia un quinto], con el mismo resultado!
Entonces Nergal *(?) abrió la boca, tomó la palabra*

Y [dirige] a Éa *[las siguientes palabras]:*
«¡[...], Namtar, *este enviado que ha llegado hasta nosotros,*
Debería beber una poca de nuestra agua, tomar un baño
Y frotarse el cuerpo con ungüento!

Las 6 primeras líneas de la columna han desaparecido: en ellas, *Namtar* debía de reconocer a *Nergal* e invitarlo a que lo acompañase. En el siguiente discurso, que se dirige tanto a uno como al otro, es *Éa* quien habla:

Nergal parte de nuevo hacia el Infierno, tras recibir nuevas advertencias de *Éa*

VI: *«...¡Que él no arranque sus vestidos [...]!*
Erra, *yo te voy a enviar de nuevo [...]*
Te mataré (?) [si...]
Namtar *[...] tu misión [...]*
Erra *[...]*
Te voy a enseñar
Todas las reglas de la G[ran Tier]ra:
Cuando marches de aquí,
[...], lle[va] un asiento;
Lle[va un(a)...];
Lle[va un(a)...];
Lle[va un(a)...];
Lle[va un(a)...]
[Lleva...]
[...] combates (?).
[Lleva ...] tu pecho (?).»
[Y Erra *guard]a en su corazón [las palabras de* Éa*].*
[Él...] unta su cuerda y arma su arco,
Despúes [é]l desciende la [la]rga escale[ra del Ci]elo.
Cuando ll[egó] ante la p[uer]ta de Éreškigal:
«Á[breme] la puerta, Portero» (grita).
Pero el Portero colgó de la puerta el asiento de Nergal,
Sin dejárselo llevar;
El segundo portero hizo lo mismo con su [...];
El tercero con su [...]
El cuarto con su [...]
El quinto con su [...]
El sexto con su [...]
Y el séptimo con su [...].

Él trata a *Éreškigal* con amor

Entonces, él entra en el vasto patio de Éreškigal,
Se dirige hacia ella sonriendo
Y la coge por su mantón.
¡La [hizo bajar (?)] de [su trono],
Estrechándola por sus rizados cabellos,

Con todo el am[or] que él, en su ç[ora]zón, sentía por ella!
¡Y presos otra vez, uno y otra, de una pasión mutua,
Se precipitaron con [ardor] en el lecho!
¡Durante un primer y un segundo día,
*La reina [*Éreškigal *y* Er*]ra durmieron juntos!*
¡Durante un tercer día, lo mismo[236]*!*
¡Lo mismo que durante un cuarto d[ía]!
¡Lo mismo que durante un quinto d[ía]!
¡[Durante un sexto día], lo mismo!
[Y cuando] llegó [el séptimo día],
*[*Anu *abrió la bo]ca, tomó la palabra*
Y dirige estas palabras a [su paje Kakka*]:*
*«[*Kakka*], te voy a enviar [al País sin retorno],*
[A la morada de Éreškigal*] que habita en el Infierno,*
Para que le digas:
"¡Que [este dios] que yo te envié,
[Quede contigo] para siempre!
[...] desde lo Alto
[...] desde lo Bajo..."»

Anu autoriza a *Nergal* a permanecer, para siempre junto a *Éreškigal*

Faltan, aproximadamente, 12 líneas de la parte inferior de la tablilla; la mitad de ellas, sin duda, estarían dedicadas a servir como colofón. Todo parece indicar, por tanto, que en ellas no continuaba el discurso de *Anu*. El poema, muy posiblemente, se cerraba con una especie de breve «dedicatoria» o con un «título».

9. Aunque resulta imposible, como prácticamente ocurre en todos los casos, llegar a calcular a través de la época de redacción o, incluso, de la grafía, la ortografía o la lengua de cada uno de estos manuscritos, la época en que pudo haber sido creado el original y, todavía menos, calcular la datación del mito que consigna, existen muchas posibilidades de que los documentos de Sulṭantepe y Uruk –que, por lo demás, son casi contemporáneos y cuyo contenido es idéntico– nos transmitan, al menos, una obra adaptada a un tipo de gusto que, debido a su prolijidad, sus giros, sus florituras y sus perpetuas repeticiones, es, según sabemos, bastante tardío, mientras que la tablilla de El-Amarna, pese a ser una copia de mala calidad y estar amputada, está mucho más cercana al vigor y a la concisión del estilo paleobabilonio. El hecho importante, dejando a un lado esta irresoluble cuestión de los «orígenes», es que, al igual que ocurre con *Inanna/Ištar en los Infiernos*/**14**, **18** (IX, § 54), existen dos *versiones*, es decir, dos tratamientos literarios diferentes *de un solo y mismo entramado* mitológico.

---

236 Ver *supra* IX, n. 151.

Para comenzar, podemos decir que, a juzgar por las evidencias, con dicho mito se quería explicar el modo en que *Nergal* había llegado a ser promovido como soberano del Infierno. Parece que desde el III milenio existían, al menos, dos grandes tradiciones con *relación* a la autoridad suprema en el mundo inferior. La primera de ellas atribuía dicha autoridad a un dios, políade de la ciudad de Kutû/Kutha, en cuyo templo era venerado, llamado Meslam: en sumerio se le denominaba *Lugal.Meslam* (**1**: *90* s. y VII, § 5), «Rey de Meslam», *Meslam.ta.è.a,* «(Aquel que sale) del Meslam», y también *Nergal* o, más exactamente, *Nè.eri.gal,* denominación de historia bastante compleja que debe significar algo así como «Jefe de la Gran Ciudad» –una de las denominaciones del Infierno–. A este personaje divino también se le conocía por un nombre, quizá de origen semítico, cuyo sentido no es seguro: *Erra* o *Irra* (ver también **51**, § 1). Es esta visión la que, a su manera, defiende el mito de *Enlil y Ninlil*/**1**: VII, § 3. La otra visión, atestiguada fundamentalmente por el *Descenso de Inanna/Ištar al Infierno* (IX, §§ 36 y 55), y que quizás se adecúe a un uso arcaico que, de buen grado, imputaríamos a la tradición cultural sumeria, sitúa a la «Gran Tierra» (Ki.gal), como se denominaba al Reino de los Muertos, bajo el mando exclusivo de una mujer, *Éreš.ki.gal,* «Señora de la Gran Tierra». Según la tradición, y en contradicción con el presente mito, a esta diosa, en ocasiones, se le atribuía un esposo que, evidentemente, era una especie de príncipe consorte y no un verdadero soberano: *Gû.gal.anna,* «Gran Toro celeste», tal como se puede apreciar en el verso *85* de **14** (IX, § 36). Posteriormente, y quizás en una época bastante antigua del II milenio, *Éreškigal* habría cedido el primer plano a *Nergal/Erra:* aquélla aún conservaría algunas prerrogativas considerables, pero, por entonces, ya no era más que la esposa del Rey, pasando ambos a convertirse progresivamente en figuras cada vez más implacables y terroríficas[237]. El mito de *Nergal y Éreškigal* fue creado para conciliar las dos tradiciones y explicar cómo y por qué el Infierno, sometido en un primer momento a *Éreškigal,* pasó posteriormente a estar bajo el mandato de *Nergal.* Siguiendo el sistema de bipartición de la sociedad divina conforme con el modelo de un universo dividido en dos polos verticales, Arriba y Abajo, en dicho mito se presenta a *Nergal* como habiendo pertenecido originalmente al grupo de divinidades del Cielo (podemos preguntarnos si no es posible que, quizás, se conserve un reflejo de esta primera situación en la otra pieza a través del nombre de *Gugal-anna,* Gran Toro *celeste,* que, como acabamos de ver, se

[237] La imagen del Infierno, en principio fundamentalmente negativa, melancólica y triste, parece haber asumido en Mesopotamia, con el paso del tiempo, rasgos cada vez más terroríficos: este hecho se explotó, de manera muy particular, en tiempos de Asarhaddón (680-669), en Asiria, en un curioso panfleto político, presentado como la «Visión del Infierno» de un príncipe real. Acerca de este curioso texto (cuya traducción se puede ver en p. 94 s. de la obra de R. Labat citada en V, n. 59) ver las páginas 93 s. del *Annuaire 1972-1973 de la IVe section de l'École pratique des Hautes Études*; y *Mésopotamie,* p. 344 s.

le concede al «príncipe consorte» de la reina infernal). Las dos versiones de nuestro mito parten, por tanto, de los *mismos datos*: abajo, *Éreškigal* como única soberana y, arriba, *Nergal* como miembro de la corte celeste; llegan *al mismo resultado,* con *Nergal* vinculado a *Éreškigal* y convertido en soberano del Infierno; y lo hacen a través del *mismo procedimiento*: el matrimonio entre ambos. Esta institución, de acuerdo con el uso patriarcal practicado en Mesopotamia, aseguraba, de manera exclusiva, el primer puesto al elemento masculino e incluso preveía y regulaba que era la esposa y, no el esposo, quien debía abandonar su familia para integrarse en la del cónyuge (existen, sin embargo, excepciones a este norma: ver *supra* § 4). En este caso, por tanto, y al igual que sucede en otras ocasiones (*ibid.*), las razones que motivan el desplazamiento, tanto en una versión como en la otra, son la dignidad y la superioridad originales del elemento femenino de la pareja, y también la necesidad, por parte del otro miembro, de cambiar de medio –además de otras posibles causas que se nos escapan.

Para pasar de la situación inicial a la final con ayuda del mismo procedimiento, los dos relatos siguen, en realidad, una misma orientación general pero a través de caminos distintos.

10. En la *versión antigua,* **A**, que sólo conoce a su protagonista bajo el nombre de *Nergal* (*64* s.; *81; 86;* y, sin duda, *41* s.; también aparece denominado mediante una especie de apodo semítico que le había sido concedido a este dios, como muy tarde, en el II milenio: el imperativo *Uqur,* «¡Derriba! ¡Echa abajo!», que ponía énfasis en su carácter de destructor de la vida, en tanto que soberano de los Muertos y señor de la Muerte que poblaba su reino), todo se inicia con un auténtico «festín familiar» que tiene lugar en la morada de los dioses (*1-9*). Se consideraba que los dioses también se reunían periódicamente y con la misma finalidad que los humanos para celebrabar, al menos una vez al mes (de ahí la mención a los «meses» sucesivos en *40, 58* y *88* que se corresponden con I: *7'*, *29'* de la versión reciente) y en el último día del mismo, sus vínculos sanguíneos de solidaridad, en los que se incluía a los muertos del linaje, mediante una comida, denominada *kispu,* durante la cual, y a través de la consumición de la misma alimentación, todos participaban de una existencia idéntica, concedida y asegurada a través del consumo de dichos alimentos[238]. Esta comida tenía lugar, como resulta fácil de deducir, allá arriba, en lo Alto, allí donde estaban los jefes supremos de la comunidad divina. Pero, del mismo modo que los muertos, retenidos en el Infierno, no podían «subir» a las moradas de los hombres para participar francamente y en persona en los ágapes, los vivos, en tanto que tales, tampoco podían ir a reunirse con ellos bajo tierra; *Éreškigal,* para consumir su parte del festín, tenía que enviar a un representante para que la recogie-

[238] Ver la referencia señalada en VII, n. 88; acerca del *kispu* ver también p. 185s. del artículo citado en IV, n. 38.

se[239]; dicho representante es, en este caso, como en otros muchos (ver **18**: *67* s.; *110* s.; etc.), su paje, *Namtar*. Éste, en tanto que representante de la diosa, tenía derecho –de acuerdo con la etiqueta que rige el comportamiento de los grandes señores del mundo humano, que siempre se traspasa al mundo de los dioses– a las mismas atenciones y consideraciones que aquélla (comp., por lo demás, con I: *22* s. de la *versión reciente*). La interrupción que tiene lugar entre los versos *12-24* no llega a ocultarnos por completo la secuencia de los acontecimientos ocurridos tras la llegada de *Namtar* al cielo (*10* s.), y una serie de alusiones, más o menos dispersas, nos ayudan a compensar dicha pérdida. Como saludo deferente al embajador de la poderosa *Éreškigal,* los dioses «se levantan» ante él (*26; 30; 33; 37; 59*); pero, por una razón desconocida, sin duda por simple capricho, uno de ellos, *Nergal,* se niega a rendir dicho homenaje, dañando así la majestad de la reina infernal, que, al instante, es informada de dicha afrenta por *Namtar*. *Nergal,* entonces, vituperado por el resto de los dioses, y debido a una reflexión propia o, quizá, sintiéndose amenazado, en mayor o menor medida, por el propio *Namtar*, tiene miedo de las posibles consecuencias del incidente diplomático provocado por él y marcha a pedir consejo a *Éa,* el sabio e infalible solucionador de todas la crisis. Éste le aconseja que se esconda, pero a diferencia de lo que sucede en *Inanna y Šukaletuda*/**12** (*177-184* y / /), donde su consejo consiste en perderse entre la muchedumbre urbana y debido a que los dioses no son tan numerosos, en este caso recomienda un cambio de aspecto: que *Nergal,* rasurándose la cabeza, se haga irreconocible.

La diosa del Infierno envía, efectivamente, a *Namtar* para que lo busque (*25-27*), pues, para vengar su insulto, ella quiere darle «muerte» (comp. con *45* s.). Hay muchas posibilidades de que esta última palabra, mutilada en el manuscrito, pero que, teniendo en cuenta el contexto, resulta fácil de restituir, sea una de las claves de todo el mecanismo del mito en su *versión antigua,* como más adelante se verá (§ 11). *Namtar*, con el consentimiento de los dioses del Cielo, molestos evidentemente por el escándalo que recayó sobre todos ellos, pasa revista al personal celeste; sin embargo, no reconoce al ofensor: hay uno que se le parece pero no puede ser él, pues tiene la cabeza rapada (*25-37*). De este modo, la primera artimaña de *Éa* ha tenido éxito.

Éreškigal, sin embargo, persiste en su venganza y pide a *Namtar* que «cada mes» suba (la línea *40* ha desaparecido casi por completo, pero su restitución parece casi segura, al menos por el sentido) al banquete en el que, obligatoriamente, se reúnen todos los dioses de la corte celeste. De este modo tendrá la oportunidad, en un momento u otro, de llegar a

---

[239] La hipótesis formulada por *Éreškigal* en **B**, III: *35-39* y consistente en plantear la posibilidad de que ella hubiese subido personalmente al Cielo mientras era temporalmente sustituida por *Namtar* en el trono infernal, es lo que los gramáticos denominan «pasado irreal».

descubrir al culpable (*38-40*). Cuando el texto se reinicia, tras dos líneas en bastante mal estado, *Nergal,* que teme por su seguridad, quizá más a medida que van creciendo sus cabellos, recurre de nuevo a *Éa* (*44* s.). El astuto, en esta ocasión, le aconseja otra táctica: que se defienda atacando y haciendo frente al peligro. El texto, muy conciso (y que, además, quizás esté abreviado, como se ha sugerido en § 7), deja entender que *Nergal* debía descender personalmente al Infierno, apoderarse de *Ereškigal* y prevenir así cualquier acción futura por parte de aquélla. *Éa,* para que se sienta más fuerte, le concede una escolta de catorce soldados demoníacos, vigorosos y terroríficos a juzgar por el significado (aproximado) de los once nombres que de ellos se conservan y que les conceden una naturaleza funesta y patógena (*46-51*): muchos de ellos recuerdan los nombres de enfermedades claramente epidémicas de las que, posteriormente, se servirá el dios de los Infiernos para poblar su reino[240]. De todas formas, dentro de esta verdadera expedición militar todavía se conserva el recuerdo del carácter de guerrero temible que otros textos atribuyen tradicionalmente a *Nergal* y que, posteriormente, nos encontraremos dentro de una obra muy famosa (**51**).

11. Un vez en el Infierno, *Nergal* se comporta, en efecto, como un conquistador brutal. Recurriendo en un primer momento a la astucia (*54*), logra ser introducido en la plaza (*52* s.). En realidad, él es reconocido por *Namtar* (*58* s.), y *Ereškigal,* contenta por tenerlo allí, ordena que se le haga entrar inmediatamente, misión que *Namtar* lleva a cabo con zalameras reverencias (*60-63*). Pero, una vez dentro, se manifiesta el militar que hay en *Nergal:* hace que cada una de las «catorce puertas» del Infierno[241] sean vigiladas por uno de sus soldados, con el objetivo de que nadie escape de allí y, sobre todo, para que no se pueda socorrer a la Reina ([...]*63-67*). Una vez en el centro de la ciudadela infernal, en el palacio, obliga por la fuerza a que se le abran las puertas (éste es el verdadero sentido de *74* ss.), poniendo de manifiesto, mediante un irónico apóstrofe, que él, por causa de esta acción, es el más fuerte. Entra, entonces, en la sala del trono y trata brutalmente a la soberana, amenazando con matarla y devolviéndole, así, la suerte que ella le quería infligir (*78* s.). A ésta, vencida, no le queda, para evitar lo peor, más que ofrecer algo con que calmar a *Nergal.* Dado que ostenta por derecho la soberanía del Infierno, le propone (de la misma manera que, en cierto sentido, ocurre con *Ištar* y *Gilgameš* en la tablilla VI de su *Epopeya: 6-21,* pero con un espíritu menos lúbrico) compartirla casándose con él, proposición que, en una cultura en la que el poder normalmente estaba en manos del rey y en la que la reina no era más que una simple compañera de aquél, equi-

[240] Este hecho nos lleva a creer que *Nergal* los habría mantenido a su servicio una vez instalado en su nuevo dominio. Estamos, por tanto, ante una etiología de su demoníaca presencia en el Infierno.

[241] O la imaginación folclórica duplicó el número, séptuple, de dichas puertas, tal como aparece en **14**: *122* s. y **18**: *39* ss.; o, entonces, se las imaginaría como concéntricas, con una puerta a uno y otro extremo. Ver *Mésopotamie,* p. 334.

valía a cederle la autoridad, no conservando ella más que el prestigo. *Nergal,* evidentemente, acepta dicha propuesta (*80-95*).

Aquí (*82*) nos vuelve a aparece la palabra *muti*, homófona de la señalada –y restituida– en la línea *27* (la forma en *-y* es el complemento de objeto o de nombre seguido de sufijo posesivo de la primera persona de singular; el correspondiente caso en función de sujeto sería en *-u*: *mutu*): en el primer caso, *mûtu* (con la primera vocal larga) significaba «la muerte», aquella que *Éreškigal* quería para *Nergal;* en este otro caso, *mutu* (con la misma vocal, pero breve) señala al «esposo» que éste va a ser para ella. Todo la energía del mito se encuentra en esta asonancia, y por ese motivo el autor tuvo que añadir *87* s.: incluso si la última línea es, desde un punto de vista filológico, poco clara –quizá debido a algún error u omisión del copista: § 7–, resulta bastante claro que con ella se quería subrayar en qué punto la voluntad de *Éreškigal,* tan claramente expresada algunos meses antes (durante los cuales *Namtar* habría subido en vano al Cielo a buscar al culpable), se vio «literalmente» cumplida. Pero a costa de una diferencia provocada por esta casi homonimia: *Éreškigal* quería a *Nergal* «para (darle) muerte» (*ana mûti*) y ella lo obtuvo «como esposo» (*ana muti*).

El texto, sin embargo, no explicita que el resultado final de la situación no se debió al azar. En este caso, como en todos los grandes disturbios y problemas que agitan a la sociedad divina, el director del juego es *Éa*. Pues éste, evidentemente, al incitar a *Nergal* para que atacase por la fuerza a *Éreškigal* en casa de ésta, era lo suficientemente astuto e inteligente como para haber previsto –y querido– este resultado. Aunque el autor no dice nada al respecto y prefiere, «a la chita callando», dar las cosas por entendidas y sugerirlas en vez de manifestarlas explícitamente, el verdadero responsable del paso que llevó a *Nergal* desde el Cielo, donde ostentaba un lugar secundario, a ocupar el trono del Infierno (ver también § 15), fue, en definitiva, *Éa*.

12. La *versión reciente*, **B**, presenta una composición totalmente distinta: extensa, profusa y redundante, con muchos pasajes repetidos literalmente (I: *5-9/ /26-42; 35-39/ /40-43;* II: *56-64/ /*III: *54-63;* V: *5-15 / / 21-30,* etc.); fastidiosas enumeraciones sistemáticas (I: *15-31;* III: *41-47;* IV: *11-14;/ /* VI: *36-42;* V: *37* s. / / *53-56* y VI: *21-27,* etc.); ripios protocolarios y estereotipados, en particular para introducir los discursos directos (I: *1* s.; *33* s.; *39; 45;* II: *16,* etc.); y un gusto tal por copiar el tono de otras famosas piezas literarias que llega a plagiar o a copiar fragmentos enteros de éstas: por ejemplo I: *15-21* y VI: *21-28,* extraídas de *Ištar en el Infierno*/**18**: *39-60* - ver III, § 12; fin de II-III: *5,* tomados de la misma obra: *1-9;* III: *21* s. que reproduce, siempre de la misma obra, *29-30;* y los consejos de *Éa* en II: *55* s., que parecen desarrollados a partir de la *Leyenda de Adapa*[242]: *29-34,* lo cual, dicho sea entre paréntesies,

[242] Ver *supra* V, n. 60.

nos ofrece un vago *terminus post quem* para la composición de nuestra «versión reciente». Ésta, además, también está construida a partir de un plan bastante diferente y la «clave» no es exactamente la misma.

El punto de partida, sin embargo, es idéntico: el banquete mensual de los dioses (I: *6* s. y *27* s.) al que *Éreškigal* tiene que enviar a su delegado, que siempre es *Namtar* (I: *1-50*). La narración, en cambio, es mucho más rica, con numerosos detalles añadidos que ignora la *versión antigua,* empezando por el personaje de *Kakka,* correo de *Anu* y al que otros textos conocen como tal (**50**, III: *3* ss.). A pesar de que la fractura del final de la columna I y del inicio de la columna II nos impide conocer, literalmente, la trama del poema, todo parece indicar que, también en este caso, *Nergal* (designado por este nombre, aunque escrito *Uqur* –§ 9– en la primera parte del poema: II: *41;* III: *9;* IV: *4;* también *15, 21, 26,* etc.; mientras que después, IV: *11* –y comp. con *54, 55* s.; VI: *2; 5; 16; 37*– también aparece denominado como *Erra*) ha ofendido gravemente a la reina del Infierno en la persona de su representante (fin I-inicio II), si bien la regla de educación violada por el insolente ya no es exactamente la misma –los ritos de educación o de etiqueta habían sufrido una modificación de una época a la otra: en este caso los dioses ya no se «ponían de pie» ante las personas a las que querían honrar, sino que «se inclinaban» (II: *20; 24*) «con respeto» (III: *26* s.; comp. con V: *35* s.)–. Los reproches de *Éa* (I: *20; 27*), que tampoco conocemos, ponen claramente de manifiesto que la falta de *Nergal* fue voluntaria.

13. La siguiente interrupción del texto (I: *28-38*) nos oculta las causas de la primera marcha de *Nergal* al Infierno (pues, en este caso, hay *dos* descensos al Reino de los Muertos), pero el hecho es que éste fue enviado allí por el dios que, en todo momento y lugar, desempeña el papel de jefe y de «padre» de la dinastía divina (comp. con I: *25; 34; 47; 49;* III: [*25*]; *38; 50;* etc.; en varias ocasiones aparece flanqueado por los otros dos miembros de la «tríada suprema»: I: *35/ /40;* IV: *27;* V: *3; 16; 47*...), *Anu* (III: *50*), y, quizá siguiendo los consejos de *Éa,* emprende un viaje al Infierno, pacífico y sin compañía, él solo, para, a juzgar por las evidencias con que contamos, someterse al juicio de *Éreškigal* o, dicho de otro modo, ofrecerle de manera equivalente la reparación que ella decida. Así pues, la diosa infernal, en principio, todavía no había declarado, como en la versión anterior (§ 10), el deseo de «dar muerte» al irrespetuoso, desapareciendo así la «clave» de la *versión antigua.*

Sin duda para evitar que *Nergal* fuese retenido en el Infierno, espacio muy peligroso para quienes acceden a él en carne y hueso, *Éa* (como *Gilgameš* a Enkidu, en la denominada tablilla XIII de la *Epopeya: 11-31*) le da una serie de consejos con los que mantenerse a salvo de los sortilegios que lo esperan en ese terrible país y cuya finalidad es conseguir que se quede allí. La continuación de II: *42-65* no resulta del todo clara, sobre todo en su primera parte (a pesar de los complementos textuales que nos aporta la tablilla de Uruk), precisamente porque

no estamos bastante informados sobre dichos «tabúes» y peligros en concreto. Parece que *Nergal* tiene que fabricar en un principio, evidentemente para llevárselo consigo, un «asiento» con maderas de diferentes especies, resinosas o no, y, al revés de lo que ocurre en el mundo de los hombres con el mobiliario destinado a los grandes personajes, que tiene que estar chapado y adornado con incrustaciones de diversos materiales preciosos, él lo pinta con productos triviales y toscos. Es posible que este mueble portátil (ver también VI: *8* s.) esté destinado a servir de asiento, en el más allá, a su portador, pues *Éa,* exactamente, le prohíbe sentarse en el asiento que para tal fin se le ofrecerá en el Infierno. Asimismo, tampoco podrá comer el alimento ni beber la bebida que se le ofrezca, ni bañarse y, sobre todo, si ve a *Éreškigal* desnuda, tendrá que evitar la reacción normal, psíquica y física, que cualquier hombre experimenta ante una mujer que le resulta deseable. Está claro que *Nergal* tiene que evitar todas aquellas cosas que pueden crear un vínculo con el Infierno y que, entonces, justificarían su permanencia allí. Todos estos rasgos son novedosos, pues la *versión antigua* no ofrece ni la menor traza de ellos.

Del mismo modo, la marcha hacia el Infierno (fin II-III: *7*) se presenta literalmente, en este caso, de acuerdo con el modelo, nuevamente transcrito, del *Descenso de Ištar* tal como ya hemos indicado anteriormente (§ 12). A su llegada al Infierno, y tras las idas y venidas del portero, *Namtar,* que había sido enviado para introducir al viajero desconocido en el Reino de los Muertos, reconoce a *Nergal* (III: *11-32*). Éste, por tanto, no había subido a buscarlo al Cielo, como ocurre en la *versión antigua,* y el culpable, así pues, no tuvo que ocultarse bajo un disfraz –o, al menos, no todavía (§ 14)–. *Éreškigal* lo reclama y –rasgo que también es totalmente novedoso– *Namtar* le hace cruzar, en primer lugar, las Siete Puertas de las sucesivas murallas de la ciudadela del Infierno, como le sucede a *Inanna/Ištar* en su *Descenso* (**14**: *132-152;* **18**: *39-59*), pero con una doble diferencia: al pasar por cada una de ellas, *Nergal* no es despojado de nada –al menos en esta ocasión (ver § 15), o, en todo caso, nada se nos dice a este respecto– y, con excepción de la primera Puerta, guardada por el portero tradicional, sin duda el Pêtû que conocemos gracias a otros documentos (**14**: *75* s.), cada una de las restantes Puertas están confiadas a la vigilancia de una de esas divinidades primitivas, e incluso primordiales, «antepasados» tanto de *Anu* como de *Enlil* (ver XII, § 3), que habían sido asignadas al Infierno para explicar la pérdida de su presunto arcaico Poder supremo[243] –como si se tratase de soberanos que hubiesen muerto, vivían, por tanto, en cada uno de los sectores concéntricos a que daban acceso estas aberturas (III: *33-47;* la tablilla de Uruk ofrece sobre estos nombres propios ligeras diferencias con respecto a la de Sulṭantepe)–. Cuando *Namtar* recuerda a

[243] Ver *infra* XVI, § 5.

Éreškigal la actitud ofensiva de *Nergal* (*24-32*), aquélla parece pensar que éste nunca le habría faltado al respeto a la cara, en el imposible caso de que ella hubiese podido subir personalmente al Cielo, dejando a *Namtar* como su sustituto en el Infierno. Aun en el caso de que esta reacción no sea tan violenta como en la *versión antigua,* la diosa, sin embargo, ha sentido el ultraje y lo quiere castigar. Por esta razón *Nergal* se somete a su merced, dispuesto a aceptar su decisión (*48-53*). Pero ella quizá se quiere vengar de él de otra forma, de acuerdo con un comportamiento mucho más femenino: para humillarlo, se le va a ofrecer, tanto si se lanza sobre ella como si renuncia a seducirla. Ésta era la táctica que *Éa* había previsto y cuyo ceremonial se desarrolla, en el poema, a partir de este momento: *Nergal* es acogido como si se tratase de un huésped bienvenido, pero, debidamente aconsejado, rechaza todo aquello que se le ofrece.

14. Sin embargo, y tras la fractura del final de la columna III y del incio de la IV, *Éreškigal* lo somete inesperadamente a una segunda tentación: ignoramos si tenía que intentarlo una vez más, con los riesgos y peligros que ello conllevaba, o si, en realidad, deseaba que él sucumbiese. Al volver a verla desnuda, *Nergal* cae en la tentación, incluso con ardor, hace fogosamente el amor a la Reina (IV: *5-13*), que no parece eludirlo en absoluto. Tras seis noches de pasión –¿quizás hubiese que llegar a la séptima para que la situación se hiciese irreversible?– *Nergal* decide, como si fuese su deber, volver al Cielo, junto a su familia, a la que siempre pertenecerá. El estado de la tablilla IV a partir de *14* s. no nos deja ver los pretextos invocados por *Nergal* para partir: abandona a su compañera, prometiéndole, sin embargo –como siempre hacen los hombres en estos casos, tal como se ve en este ejemplo, desde la noche de los tiempos...–, que volverá. Aquélla queda triste (*14-20*) y, por tanto, enamorada. Al exhortar a *Nergal* para que no se acostase con *Éreškigal, Éa,* siempre tan penetrante, no pensaba, por tanto, en un efecto *ex opere operato* sobre la detención del dios en el Infierno, sino en las graves y apremiantes repercusiones psicológicas y sentimentales que ello supondría para el corazón de la diosa. Más adelante veremos que la diosa, aparentemente, no era consciente del carácter definitivo de este abandono –error en el que, con mucha facilidad, caen desde tiempos muy remotos las mujeres en estas mismas circunstancias–. *Nergal,* en conclusión, se dispone, sin encontrar ninguna dificultad, a abandonar el Infierno y regresar a su casa (*21-26*). Nada nos revela qué es lo que piensa o siente, ignoramos si ha partido alegremente o si bien, ya unido sentimentalmente a su amante, ha preferido cortar la relación al estar convencido de que su familia del Cielo nunca lo dejaría marchar de allí para instalarse en el Infierno. Lo cierto es que los dioses del Cielo lo aprecian bastante como para llegado este momento, pero sólo entonces –y a diferencia de lo que sucede en la *versión antigua,* que situaba este episodio bastante antes–, y en previsión de que *Éreškigal* ordenase, por amor en esta ocasión y no por odio, que se fuese a buscar a su

amante, hacer que sea imposible reconocerlo en una medida mucho mayor que en la versión anterior, pues, en lugar de afeitarle la cabeza sin más, en este caso, mediante la acción del «Agua» mágica del «Pozo» reservado, al parecer, para las operaciones de *Éa,* se vuelve «calvo, bizco y deteriorado».

A pesar del mal estado de *33-45,* de nuestras imperfectas y poco seguras restituciones y de la dificultad para comprender, en este caso, la secuencia de los acontecimientos, dentro del conjunto de este pasaje destaca el hecho de que *Éreškigal,* convencida del próximo regreso de *Nergal,* disponía en su palacio los preparativos para que éste fuese dignamente acogido. Sin embargo, y si seguimos el texto de Uruk, mucho mejor conservado en este punto (*46-48*), *Namtar* la desengaña. De ahí la escena de desesperación de la abandonada (*49-56*). *Namtar,* compasivo y devoto, se ofrece entonces para ir a buscar a su amante (*57-59*). Ella acepta y, al indicarle su misión, le encarga que, con el objeto de facilitarla, transmita a los dioses un dicurso que los enternezca (v: *5-9*), que les demuestre la urgente necesidad de una solución favorable (*10* s.), e incluso, en caso de que todavía duden, amenazas (*12-15,* tomadas, como ya vimos –§ 12–, de *Ištar en el Infierno*). El segundo de estos argumentos, dicho sea a vuelapluma, supone que el amor fuera del matrimonio concedía, al menos a la mujer, una especie de «impureza» y la incapacitaba, de golpe, para cumplir con las funciones rituales: aspecto que resulta muy interesante y que, hasta donde llegan nuestros conocimientos, no cuenta con ningún otro paralelo. *Namtar* cumple, pues, las órdenes que le han sido dadas (*16-38*). En este punto la *versión reciente* deja entrever el episodio, anterior en la versión antigua, de la revista de los dioses por parte del enviado de *Éreškigal,* examen que fracasa a consecuencia de la transformación del personaje buscado. Esta operación, por una vez, no tiene otra finalidad que dar a conocer a *Nergal* el furor y las amenazas de la Reina ofendida y, también, su amor y su deseo.

15. Cuando *Namtar,* que ha regresado con las manos vacías al lado de su señora, le da cuenta de sus hechos y de sus gestos, ella comprende rápidamente que el dios deforme no puede ser otro que *Nergal,* transformado por la astucia de *Éa.* Ordena entonces de nuevo a su lugarteniente que se lo traiga (*39-44*). Éste, por tanto, vuelve a marchar para inspeccionar con más atención al personal celeste (*45-56*), pero, en principio, otra vez en vano. Si bien es preciso suponer, al inicio de la línea *57,* el nombre de *Nergal,* podemos estar bastante seguros de que el pasaje revela en este punto, en definitiva, los sentimientos íntimos del dios: al insistir en que el enviado de *Éreškigal* fuese convenientemente recibido, parece que quiere reparar su primera falta de cortesía, mediante esta atención en particular; pero este hecho lo pone al descubierto: parece, por tanto, que él desea ser descubierto y que su íntimo deseo es volver a estar con su amante. Los dioses, lealmente, lo autorizan a marchar: la laguna que separa v: *59* del inicio de VI sólo nos plantea la duda de saber el modo concreto en que se solucionó la situación.

Éa, como en las restantes ocasiones, aconseja nuevamente a *Nergal*: en este caso se trata de objetos que el viajero debe llevar consigo, aparentemente para evitar los peligros del lugar al que se dirige. Dado que se trata de siete objetos, el mismo número que los adornos-talismanes de *Inanna/Ištar* (**14**: *123-159* y **18**: *39-59*), que le serán confiscados a medida que, puerta tras puerta, se vaya introduciendo en el Infierno, como también sucede en el *Descenso de Inanna/Ištar* (IX, §§ 36, 54), parece que el autor ha tenido presente este mito y que se pudo inspirar en él. Aunque el primer objeto, un «asiento» (*6-15*), no tiene correspondiente en la historia de *Inanna/Ištar,* sí presenta, en cambio, un paralelo con las circunstancias del primer viaje de *Nergal* al Infierno (§ 13). Si él lleva consigo todos estos objetos, y por ese orden, es muy posiblemente porque, a juzgar por las evidencias, al ser despojado de ellos, se le separa progresivamente del mundo Superior con el fin de asignarlo para siempre al Inferior. *Éa* no lo aclara en el texto, pero, una vez más, actúa y se comporta tal como corresponde a su papel de sabio y vidente (*16-23*).

Así pues, *Nergal,* en definitiva, es llevado de nuevo ante *Ēreškigal;* la escena, narrada en VI: *30-42,* resulta muy emotiva. En este caso no se manfiesta ni un solo indicio de la brutalidad de los últimos versos de la *versión antigua,* en ella todo es ternura y pasión, y el verso *34* muestra claramente que se trata de un amor compartido. Para que dicha unión sea definitiva sólo falta la bendición, en nombre de todos los suyos, del Patriarca de los dioses: *Anu.* Éste, sin ningún problema, la concede (VI: *43* s.) y el mito toca a su fin, pues ha dejado unidos para siempre a la Reina y al Rey de los Infiernos.

El método para alcanzar dicho resultado es diferente al de la *versión antigua.* En este caso no se han utilizado las amenazas, el odio, la violencia y la brutalidad, sino el sentimiento, la pasión, el amor y la ternura, cambio que, en cualquier caso, resulta muy edificante, si bien desconocemos las condiciones que pudieron motivarlo.

16. Para acabar, tenemos que destacar que, tras toda esta parafernalia, es siempre *Éa,* presente en todos los momentos cruciales de la acción, quien mueve los hilos de la historia. Está claro que el maquiavélico comportamiento de este dios ha dispuesto todo lo que sucede en este mito, aun en el caso de que el autor, como sucede en la otra versión, no nos lo diga. *Éa,* desde el momento en que se inicia la historia, sabía de qué forma se iban a desarrollar los acontecimientos; y aunque parece que quería retener a *Nergal* en el Cielo, al igual que, por lo visto, lo deseaban el resto de los dioses, que no tenían ninguna gana de perder a un miembro de su comunidad, sabía incluso que *Nergal* acabaría en el Infierno y, sin duda, lo deseaba, pues debía de creer que no estaba mal que la función soberana de un Reino tan poderoso fuese ostentada por un dios que tenía vinculaciones celestes. *Éa* consigue sus objetivos, ya haciendo caer a *Ēreškigal* en la trampa de sus propias palabras o permitiendo que entre los dos protagonistas de la his-

toria se desarrollasen y creciesen los sólidos lazos del amor, pero lo hace sin dar lugar, en ningún caso, a sospecha alguna. Por tanto, la *versión reciente* de este mito tan rico y tan sugestivo, nos aporta, al igual que la *antigua,* una nueva demostración de la inteligencia de dicho dios, al mismo tiempo que nos ofrece una buena explicación del problema planteado.

27. EL DRAGÓN GIGANTE

17. Se trata de un único documento, descubierto en la Biblioteca de Assurbanipal (668-627) y publicado en 1901 por L. W. KING en el volumen 13 (lám. 33 s.) de *Cuneiform Texts... in the British Museum.* Toda la parte derecha de la tablilla se ha perdido, siendo imposible llegar a estimar la amplitud de la fractura que tenía lugar entre el anverso y el reverso. Merece la pena conocer este mito, aunque está incompleto y ha sido restarurado en parte gracias a una serie de conjeturas plausibles, pero precarias, y a pesar de que no estamos seguros de quién es su héroe divino (ver § 19) ni tampoco estamos en condiciones de evaluar la parte final del relato. Existe una pieza parecida, testimoniada en un documento algunos siglos más antiguo, pues su tablilla (texto cuneiforme en E. EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts,* 1915, n.° 6) figuraba en la denominada –sin duda erróneamente– «Biblioteca de Tiglatpileser I» (1115-1077)[244], y presenta un estado de conservación mucho peor. Por ese motivo sólo citaremos unas cuantas líneas, aquellas que resultan lo bastante legibles como para permitir que nos hagamos una idea acerca de dicho texto.

Un Dragón gigantesco aflige a la Tierra, pero sólo preocupa a los dioses

anv. *Los habitantes de la ciudad estaban extenuados, los ocupantes [...];*
El número de habitantes disminuía [...]:
Pero sus gritos de angustia
No [eran, en absoluto, atendidos por los dioses (?)],
Ellos no pres[taban ninguna atención (?)] a sus clamores [...].
«¿Quién, entonces, (se preguntaban), [ha creado (?) este Dragón...?]
¡Sólo el Mar [ha podido parirlo (?)]!»
Enlil, *entonces, dibuja [su silueta (?)] en el cielo.*
Su longitud era de cincuenta millas,
Y su [grosor (?)] de una milla;

244 E. WEIDNER, «Die Bibliothek Tiglatpileser I» *(Archiv für Orientforschung* 16 [1952 s.], p. 197 s.): p. 207 a: n.° 11. Ver, además, W. G. LAMBERT, *Iraq* 38 (1976), p. 85, n. 2.

Su boca medía seis codos[245]
Y [su lengua (?)] doce codos.
Alrededor de doce codos (se extendía)
El perímetro de sus orejas.
A sesenta codos de distancia,
Él [capturaba (?)] los pájaros [con su lengua (?)].
Si se movía por debajo de nueve codos de agua [...],
Él podía elevar su cola [hasta...].

Los dioses acaban inquietándose

Tanto y tan bien que todos los dioses del Cielo
[Acabaron asustándose (?)].
Entonces, estos dioses, arrodillados en el Cielo, ante [Éa *(?)],*
Al que Sîn *tiraba de un faldón de su vestido [...]:*
«¿Quién (decían) abatirá a este Labbu *[.. .(?)],*
Quién salvará, así, a la Tierra [... (?)],
Y [...] asumirá el Poder soberano?»

Se designa a *Tišpak* para que mate al monstruo

«¡Vete a matar al Labbu, *oh* Tišpak*! [...]*
¡Salva la vasta tierra [...]
Y asume el Poder soberano [...]!»
«Señor, tú me encargas,
[Que mate (?)] al progenitor del Río [... (?)].
Pero de este Labbu, *ignoro [...]*
[...]
[...] en el agua.»

Se ha perdido toda la parte inferior del anverso y la parte superior del reverso, en una extensión que no podemos llegar a calcular.

Consejos tácticos dados al Campeón

rev.1' [Éa *(?)], habiendo abierto la boca,*
Se dirige al dios [...]
«¡Haz que (sobre él) se arrojen las Nubes de lluvia
[Provoca (?)] la Tempestad [...]
[...] el sello cilíndrico de tu cuello, ante ti [...],
Lánzalo y mata, así, al Labbu *[...]!»*

Los sigue y, así, mata al *Labbu*

¡Entonces, él hizo que se arrojasen las Nubes de lluvia
[Y que se levantase (?)] la Tempestad [...]
[...] el sello cilíndrico de su cuello, ante él [...],
Lo lanza y [mata] al Labbu *[...]!*
Y, durante tres años, tres meses y un día más [...],
Corrió la sangre del Labbu *[...]*

---

[245] La «milla» (*bêru*) equivale, al menos, a 10 km; el «codo» (*ammatu*) equivale aproximadamente a 50 cm.

El texto de la tablilla acaba aquí. A continuación viene el colofón.

18. En el texto conservado del otro relato no aparece *Tišpak,* sino, quizás, otro dios de segunda fila, cuyo nombre se ha perdido y que, en principio, invoca a la diosa *Aruru* (col. II: *6'-14'*. La columna I se ha perdido totalmente), quien lo envía a *Nergal* (*15'-20'*). El héroe, entonces, pide ayuda a este último para llevar a cabo «su deber como soldado» (*20'*). Llegados a este punto, éste le describe brevemente el peligro al que se tiene que enfrentar:

II 21' *En la Mar nació un Dragón*-Bašmu *[...]:*
Mide sesenta millas de largo [...],
Su cabeza se levanta a treinta millas [...]
El perímetro de sus ojos se [extiende (?)] sobre media milla.
Sus patas dan saltos de veinte millas:
Devora los peces, productos del Mar [...],
los pájaros, productos del Cielo [...],
los onagros, productos [de la Montaña...];
Devora a los cabezas negras y [...] a los hombres.
[...] Nergal, *encantador de serpientes [...]*

El resto ha desaparecido casi en su totalidad.

19. En este caso estamos, en principio, ante una catástrofe cósmica: se trata de un Dragón (*5*) gigante (*8* s.), llamado *Labbu* (*17; 24;* rev. *4; 6; 8*), nombre poético del león, término cuya raíz, hecho quizá factible en este caso, vendría a significar «furioso». Dicho dragón, por tanto, se llamaría el Furioso. Esta bestia amenaza y diezma a los hombres (*1-2*) sin que ello conmueva a los dioses (*3-4*), inconscientes del peligro y que sólo se preguntan de dónde puede venir ese monstruo, de cuyo nacimiento ellos no son responsables. Se dicen (¿o es uno de ellos quien los informa?) que fue creado por el Mar (o, dicho de otro modo, *Tâmtu/Tiamat,* la gran Divinidad primitiva que se opone a *Marduk* en el *Enûma eliš*/**50**: es posible, por tanto, que en este caso retumbe un eco, más o menos lejano, de la capacidad que, en dicha *Epopeya,* se concede a *Tiamat* para crear monstruos gigantes y, en particular, dragones titánicos y terribles (**50**, I: *133* s. y *l l*), y de la formidable batalla cósmica que los enfrentó a *Marduk* (XIV, § 10)). En este relato, sin embargo, parece que todo sucede con posterioridad a esta arcaica conflagración, pues las ciudades y los hombres ya se han creado (*1* s.) y el mundo parece funcionar del mismo modo en que lo ha hecho desde el final de los tiempos míticos. Un signo que viene a demostrar que los dioses no consideran, de entrada, al *Labbu* como una amenaza inmediata, es que *Enlil* pierde el tiempo dibujando la silueta del monstruo

en el cielo (*7*). Existía, efectivamente, una constelación llamada «del Dragón»[246] y este pasaje parece ser una etiología de la misma. El autor, o quizás el propio *Enlil* en persona, ofrece, al trazar el dibujo, las gigantescas proporciones del monstruo (*8-13*).

No obstante, y aunque no sepamos cómo, los dioses acaban por tenerle miedo: siendo evidente que si el *Labbu* diezma a los hombres (*2*), a los pájaros (*11*) y sin duda, *a fortiori,* al resto de los animales, antes o después se acabaría planteando el problema de la subsistencia de la comunidad divina, al igual que sucedió tras la desaparición de *Ištar* en el Infierno (**18**: *76-81 y* //) o, en una época más antigua, durante la «huelga» de los obreros divinos con que se inicia el *Mito del Muy Sabio*/**45**, I: *39-69*. Por este motivo realizan gestiones con vistas a librarse del peligro (*14*): imploran a aquel que de entre ellos consideran que es el más adecuado para librarlos de esta amenaza. El nombre de dicho personaje se ha perdido, a consecuencia de la fractura de *15,* pero, a juzgar por los paralelos (sobre todo *22* y *45*), hay bastantes posibilidades de que fuese *Éa*. Hasta *Sîn,* en un elocuente gesto de la apremiante plegaria, le tira del faldón de su traje (*15* s.).

20. Ignoramos si es *Éa,* o *Sîn,* o incluso el coro de los dioses, quien plantea la cuestión vital de encontrar un Campeón que suprima al Dragón (*17* s.), pues el ripio introductorio del discurso directo, señalado en rev. *1'*, se omite en *17, 20* y *23*. Al igual que ocurre con *Adad, Girru, Šara* y luego con *Ninurta* en **22**, se le promete, como recompensa por su victoria, la soberanía sobre la Tierra (*19*). Desconocemos los motivos por los que se designa (*20-22*) como campeón a *Tišpak,* un dios de segundo rango perteneciente al panteón de Ešnunna. Ignoramos, sin embargo, si es este dios el que pasa a la acción. Posiblemente una descripción llegada hasta nosotros de una imagen suya «ante los pies de un Dragón-*Bašmu*» nos dé cierta información al respecto[247]. De todos modos, y al igual que ocurría con los primeros dioses propuestos como campeones en el *Mito de Anzû*/**22** (X, § 20), éste comienza haciendo una serie de objeciones. La continuación se nos escapa: es posible que, al menos, para los preparativos del enfrentamiento y, quizás, para un primer fracaso, se hubiese recurrido a ese mismo mito (X, § 21; y comp. con *Enûma eliš*/**50**: IV: *67* s.).

Cuando volvemos a recuperar el texto sólo vemos, siguiendo siempre el modelo de *Anzû*/**22** (X, § 22), que un dios, sin duda *Éa,* da, al campeón, algunos consejos tácticos: tendrá (comp. con **22**: *ibid.* y XIV, § 12) que contar con la ayuda de la Tormenta y del Viento tempestuo-

---

[246] Una representación, de inicios del I milenio, de dicha constelación se puede ver en un documento publicado (tabla 9 y p. 9) por E. WEIDNER, *Gestirndarstellungen auf babylonische Tontafeln.*

[247] Líneas *78* s. (V: *52*-VI: *4*) del texto editado y estudiado por Fr. KÖCHER, «Der babylonische Göttertypentext», *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 1 (1953), pp. 57 ss.

so (rev. *1-2* y *5*) y «lanzar» al *Labbu* el sello cilíndrico que llevaba colgado de su cuello (al igual que, al menos, también lo llevaban las personas de cierto estrato social: v. g. X, n. 17). No obstante, nada nos señala que este último procedimiento fuese una acción «mágica», derivada de alguna virtud sobrenatural del sello, que actuaría como un sustituto de la personalidad de su portador y que, potencialmente, estaría cargado de virtudes. Todo parece indicar que se trata de una simple estratagema táctica, de un simple engaño astuto con el que se intenta distraer la atención del enemigo o que, simplemente, se recurre a dicho sello por tratarse de una piedra, más o menos pesada, que podía ser utilizada como arma; de hecho se contaba que Rîmuš (2278-2270), el hijo de Sargón el Grande, había sido asesinado «por sus oficiales a golpes de sellos cilíndricos»[248]. El procedimiento parece que tiene éxito (rev. *5-7*) y la narración acaba con la sangre de *Labbu* que chorrea durante más de mil días (rev. *8* s.).

Esta conclusión, tan abrupta como el inicio del relato, nos lleva a sospechar que o bien sólo tenemos un resumen de una historia narrada en otros textos de una forma mucho más detallada (al igual que, en cierto sentido, ocurría con *Ištar en el Infierno*/**18** (IX, § 56), o que esta tablilla implicaba la existencia de una anterior y otra posterior en las que se exponían los antecedentes y las consecuencias de la historia. La brevedad del colofón, que sólo señala la pertenencia de la pieza al «Palacio de Assurbanipal», nos lleva a defender la primera de dichas hipótesis. El devastado estado del texto tampoco nos ha conservado el escenario de la historia. Se trataba de un peligro cósmico, de un monstruo primitivo (si bien ignoramos, por completo, qué representaba, a qué se refería o qué conmemoraba) que amenaza al mundo divino por medio de sus «abastecedores», los seres humanos, y del que, finalmente, los libra un dios. Desde este punto de vista, el mito, naturalmente, recuerda las proezas de *Marduk* (**50**) y, en principio, las hazañas de *Ninurta* (**20-22**). Sin embargo, conserva una originalidad propia, pues sus circunstancias no recuerdan en nada las luchas de aquel otro personaje, y aunque en la relación de los grandes derrotados por aquél aparece efectivamente un Dragón (**20**: *129*, **21**: *33*), nada nos indica que haya sido «leonino» o «furioso» o que haya tenido algo que ver con nuestro *Labbu*.

22. La tablilla de Assur antes citada nos ofrece una prueba de la existencia de una tradición mitológica que conservaba el recuerdo de una hazaña parecida a ésta y que tenía lugar contra un enemigo que, en suma, era idéntico a éste. Dicha tablilla debía de contener un texto más extenso, repartido, quizás, en cuatro o seis columnas. La única certeza con la que contamos, hasta donde podemos descifrarla, viene dada por el hecho de que ésta también trataba sobre un Dragón (*21'*: *bašmu* es el nombre de una especie; pero somos incapaces de precisar o de ima-

[248] *La Voix de l'opposition en Mésopotamie*, pp. 159 ss.

ginar de cuál se trata), de tamaño desmesurado (*22'-25'*) y cuya descripción coincide en más de un aspecto con la del *Labbu* de análogas dimensiones (*21'* s.): en este caso no aparece mencionada la cola, sino la cabeza, que se alza (*23'*), y el «perímetro» (¿el diámetro?, ¿la envergadura?) de los ojos (*24'*) en vez de la de las orejas. También aquí se trata de una criatura del Mar (*21'*), pero que puede caminar sobre la tierra, pues tiene patas y da saltos de 20 km (*25'*) y devora, por igual, a los pájaros (*27'*), a los peces del mar (*26'*), a los animales terrestres (*28'*) e incluso a los hombres (*29'*). Ignoramos si el resto de la historia, en la que entran en juego otras divinidades (*Nergal*, I: *30'*; ver también II: *15'* s.; y *Aruru*, II: *6'* s.), también coincidía con el relato de nuestro *Labbu*; no obstante, podemos dudar de que así fuese.

XII. GÉNESIS: TEOGONÍAS, COSMOGONÍAS Y ANTROPOGONÍAS

1. La naturaleza humana lleva al hombre a preguntarse sobre su destino y el sentido de su existencia, pero también acerca de sus orígenes, de los orígenes del universo en el que se mueve e, incluso, de los orígenes del mundo sobrenatural que él mismo se ha construido. Todas las mitologías, por tanto, tienen que ser muy ricas en «invenciones creadas» para poder responder a estas cuestiones. La mitología de Mesopotamia no supone, en este sentido, una excepción a dicha regla, aunque, como ocurre en este caso, sólo se tengan en cuenta aquellas que, en mayor o menor medida, han adoptado una forma literaria, y, así, dentro de ella también abundan los relatos que tratan sobre la aparición de los dioses, del mundo y del hombre.

Estos tres campos no se podían aislar, pues los dioses, en principio, estuvieron, y así permanecieron durante mucho tiempo, ligados a las grandes realidades de la naturaleza y de la cultura (IV, § 6 ss.), y, construidos a imagen de los hombres, eran imaginados por éstos codeándose con el cosmos. No resulta sencillo, por tanto, separar las teogonías, las cosmogonías y las antropogonías, como si hubiesen sido pensadas y compuestas de un modo independiente. Para introducir un poco de orden en esta abundante documentación, hemos decidido comenzar, en primer lugar, por los relatos más explícitamente teogónicos para acabar con aquellos cuyo tema principal parece ser la aparición del género humano y del medio que le es propio, es decir, la cultura.

2. Por otra parte, si la mitología, al igual que la teología, sólo se interesa, por sí misma, por los temas más generales y comunes a todos los hombres, aquéllos que tienen que ver con los aspectos que se consideran de importancia cardinal para la vida de todos nosotros, el pensamiento mitológico tiende constantemente a tratar estas cuestiones no desde un punto de vista universal y, en definitiva, abstracto, sino a través de problemas concretos y particulares, importantes o ejemplarizantes para todo un sector, más o menos amplio, del mundo o de la vida. Así pues, no nos debe sorprender que aproximadamente todos los documentos que aquí se presentan se centren más en algunos aspectos puntuales de la naturaleza o de la cultura, cuya aparición, nacimiento o puesta en funcionamiento resultan cuestionables, que en todo el conjunto, extenso, de la naturaleza o de la cultura. Como veremos, con el paso del tiempo los pensadores de este país sólo han variado su perspectiva, arriesgándose a adoptar auténticas visiones de conjunto, rea-

grupando y ordenando, en síntesis, las múltiples cuestiones planteadas por los dioses, el cielo, la tierra y todo lo que éstos contienen, empezando por los hombres.

Como se apreciará, la mayoría de los relatos no fue escrita con la finalidad de exponer mitos, sino para recordar su contenido o su sentido, no por sí mismos, sino por medio de incisos o, con más frecuencia, mediante la introducción de algún ritual cuya finalidad era asegurar la eficacia del mismo a través de la vinculación de éste con un autor sobrenatural en concreto, con una institución primitiva y fundamental (**32**, **33**, **34**, **35**), por medio de algún tensón cuyo propósito era poner de manifiesto, de la mejor manera posible, el carácter permanente, *ab ovo*, de aquellos prototipos cuyas características son, posteriormente, enumeradas, comparadas y, en suma, analizadas bajo el aspecto de un torneo literario y de un «juego intelectual»[249] (**30**, **31**, **38**, **42**, **44**), o, por último, mediante el recurso a alguna leyenda, para resituar así el tema del que se trata dentro del conjunto del cosmos y de su historia (**21**). En estos casos no se incluirá el preámbulo mitológico, aun en el caso de que éste sea muy breve. Sólo se reproducirán íntegramente –en la medida en que éstas han llegado hasta nosotros– aquellas piezas que, como tales, han sido aparentemente compuestas y puestas por escrito, sin importar si han estado o no vinculadas a algún otro propósito.

TEOGONÍAS

3. Un pensamiento religioso incapaz de concebir nada que no haya tenido un comienzo, ha tenido forzosamente que interrogarse, en muchas ocasiones y desde los tiempos más remotos, acerca de la aparición de los seres que forman esa sociedad sobrenatural sin la que se pensaba que era imposible dar cuenta de la marcha y el origen del Universo. A lo largo de los siglo fueron muchas las respuestas que se dieron a estos interrogantes y, en ocasiones, hasta nosotros han llegado lejanos ecos y recuerdos de ellas. Así ocurre, por ejemplo, con la idea, al mismo tiempo ingenua y profunda, que sostiene que un dios se dio nacimiento a sí mismo, tal como ocurre en la «plegaria» en que el dios *Sîn/Su'en* es calificado como «fruta que se ha autocreado»[250], pues es comparado, precisamente, con uno de esos productos vegetales a los que una especie de fuerza inmanente los hace nacer y crecer. Algunos de los mitos elaborados para aclarar este tipo de problemas aparecen, con el paso del tiempo, incorporados dentro de otros mitos: así ocurre, por ejemplo, con el «nacimiento» de los cuatro hijos de *Enlil*, en *Enlil y*

---

[249] *Mésopotamie*, p. 46 s.

[250] Texto editado en *IV² Rawlinson*, lám. 9, y traducido en p. 222 s. (n.º 44) de la obra citada en VII, n. 86.

Ninlil/**1**, con la fabricación de los dioses de Dilmun (**5**: VIII, § 8 s.) y con la de una divinidad efímera en **9** (IX, § 5), o con la génesis de todos los dioses en la *Epopeya de la Creación*/**50** (XIV, § 6 s.). Otro tipo de especulaciones sólo ha dejado indicios escritos en documentos que no son propiamente literarios sino, por decirlo en nuestra terminología, «didácticos» o «científicos». Esto ocurre, por ejemplo, al inicio del gran Catálogo oficial de todas las divinidades, al que se conoce por su *incipit, An:Anum* (I: *6–24*), y cuyos primeros lineamentos remontan al III milenio, si bien sólo adoptó la forma que hoy conocemos hacia mediados del II milenio; en él aparece una enumeración por parejas de los «antepasados de *An*», el fundador de la dinastía divina reinante[251]: hay otros diez pares, cuyos nombres, con frecuencia, resultan muy elocuentes, como ocurre con *Dûri-Dâri,* cuya pura «duración» es así subrayada gracias a sus denominaciones acadias; y *En.uru.ulla*[252]*-Nin.uru.ulla,* en sumerio «Señor» y «Señora de la aglomeración arcaica», sin duda la más antigua reunión imaginable de dioses. Estas parejas siempre se remontan más atrás, de sucesores a predecesores, como si el problema de los orígenes divinos se hubiese querido hacer retroceder progresivamente, cada vez más, en el tiempo, con el fin de darle una solución consistente en hacerlo caer en una profunda tiniebla. Dado que estos documentos, y otros similares, no responden a los criterios de nuestra elección de «mitos», en las siguientes páginas no ofreceremos ni la traducción ni ninguna cita de los mismos. Consideramos, sin embargo, que resultaba muy útil señalar su existencia con el fin de recordar que, en Mesopotamia, como en todas partes, el pensamiento religioso –coextensivo a la especulación religiosa– es mucho más rico y abundante de lo que dejaría sospechar únicamente su simple manifestación literaria (III, §§ 1, 8 s.; V, §§ 8, 15).

Realizadas estas precisiones, creemos que nadie se extrañará de leer aquí nada más que una «teogonía».

28. LA TEOGONÍA DE DUNNU

4. Ésta es una pieza única, de época reciente, pero que, a juzgar por su colofón, transcribe ejemplares que podían remontar hasta un momento bastante antiguo del II milenio. Se trata de una tablilla conocida desde no hace mucho y que fue publicada en 1963 en el tomo 46 de los *Cuneiform Texts... in the British Museum* (láms. XXXIX y XL) por

---

[251] En este mismo tratado (I: *96-138*) también se encuentra la lista de las 42 parejas de antepasados de *Enlil.* Acerca de estas genealogías de contenido mitológico ver el artículo de G. W. LAMBERT, «The Cosmology of Sumer and Babylon», en C. BLACKER-M. LOEWE (dir.), *Ancient Cosmologies*, p. 42 ss.

[252] Se le encuentra en el Infierno, como «portero», al igual que otros antepasados de *Enlil,* como *Endašurimma* y *Endukuga:* **26 B**, III: *44, 43, 45.*

W. G. LAMBERT, quien, en 1965, le dedicó un breve pero lúcido estudio aparecido en un artículo de *Kadmos* (IV/1, p. 63 ss.), escrito en colaboración con el helenista P. WALCOT, «A New Babylonian Theogony and Hesiod». Este texto, redactado en lengua acadia, pudo llegar a estar compuesto, en su integridad, por un centenar de líneas. Actualmente no conservamos mas que cuarenta en su anverso –que presenta numerosos vacíos dispersos– y los restos de una veintena en el reverso y, al final del mismo, un colofón de, al menos, dos líneas. En 1984, el gran asiriólogo Th. JACOBSEN dio a conocer una nueva lectura y un análisis profundo de este texto en «The Harab Myth», publicado en *Sources from the Ancient Near East* 2/3. En la presente traducción seguiremos esta última edición del texto, si bien con cierta prudencia, pues muchas de las restituciones utilizadas por Jacobsen para llenar las lagunas del texto no nos parecen gozar de la suficiente garantía objetiva y, desde nuestro punto de vista, es preferible ofrecer un texto mutilado a correr el riesgo de no obtener más que un texto imaginario.

La primera pareja: *Ḫarab* y la Tierra

anv. *[...] al comienzo de [...]*
[...] y [...] el poder se[ñorial...]
[...] el arado [...]
Y con la ayuda de su arado, crearon a Mar.
[En segundo l]ugar (?), y entre sus obras,
Engendraron a Amakandu.
[Y, en ter]cer lugar (?), edificaron Dunnu,
(La ciudad) de bastiones gemelos.
Y Ḫarab *se arroga del poder señorial de Dunnu.*

Segunda pareja: la Tierra y *Amakandu*

Ahora bien, Tierra *se gira hacia* Amakandu, *su hijo,*
Y le dijo: «¡Ven, para que te haga el amor!»
Amakandu, *entonces, tomó a su madre como esposa,*
Y mató a Ḫarab, *su padre,*
Lo enterró en Dunnu, su ciudad preferida,
Y se apoderó de su poder señorial.
Después, (también) tomó por esposa a Mar, *su hermana mayor (?).*

Tercera pareja: *Laḫar* y Mar

Entonces apareció Laḫar, *el hijo de* Amakandu,
Quien mató a Amakandu *y, en Dunnu,*
Lo enterró en [la tumba (?)] de su padre.
Tomó, después, a Mar, *su madre, como esposa,*
A Mar, *que había degollado (?) a* Tierra, *su madre.*
El día dieciséis del mes de Kislim
*(*Laḫar*) se arroga el poder señorial y real.*

Cuarta pareja: X y Río

Después [X], hijo de Laḫar, *tomó a* Río,
Su propia hermana, por esposa.
*Mató a [*Laḫar*], <su> padre, y a* Mar, *su madre,*

Y los enterró en la (misma ?) [tum]ba [...].
El primer día del mes de [...]
Se arroga el poder real y señorial.

Quinta pareja: X y *Ua-ildak*

[X ? (otro) hi]jo (?) de Lahar, *toma por esposa*
A su hermana Praderas y bosques (Ua-ildak *?):*
Él hizo bro[tar ?] la hierba de la tierra
Y establec[ió...] apri[sco(s) (?)]
[Para...] ... y ... [...]
[...]... para las necesidades de los dioses [...].
Después mató [... y] Río, *su madre,*
Los depositó [en (?)...]
El [...] del mes de [...],
Se arroga el poder señorial y real.

Sexta pareja: X y *Nin.geštinna*

[X, hijo (?) de X,] tomó por esposa
a la Señora de la Vid (Nin.geštinna), *su hermana,*
Mat[ó a...su padre] y a Praderas y bosques, *su madre,*
Y los depositó [en...]
El día dieciséis o el veintinueve del mes de [...].
[Se arroga] el poder real y señorial.

Séptima pareja: X y X

[X,] el hijo de Haharnu[m],
Tomó por esposa a [X], su propia hermana,
[...] y después se arrogó
El poder señorial de su padre [...]

40: dos líneas totalmente destrozadas, seguidas por una fractura de algunas líneas de extensión, en la parte inferior del anverso. En el inicio del reverso faltan, al menos, 20 líneas. De la mitad inferior de éste sólo se conservan los primeros signos de una veintena de versos: se distinguen algunos nombres divinos (*Ninurta,* en *9'* y *16'*; *Enlil* en *11'* y *14'* s.; *Nusku* en *12'*). El colofón, del que se conservan dos líneas, señala que el texto habría sido «copiado y cotejado a partir de ejemplares de Ba[bilonia] y Assur».

5. Este documento, en la medida en que lo conservamos, parece organizarse alrededor de la «ciudad de Dunnu» (*6* s.; *12; 16*); en todo caso, «comienza» (*1,* ver *infra*) con ella y, aunque este topónimo no vuelva a aparecer después de la línea *16,* el hecho de que en el texto no se mencione ningún otro puede ser un indicio de que esta localidad era el centro de interés del relato. Desde el II milenio, como muy tarde, son varias las localidades que a lo largo del país se conocen bajo esta deno-

minación –que originalmente era un calificativo para designar en acadio a una especie de «plaza fuerte» (¿de ahí, quizás, los bastiones gemelos de *6*?)–. Resulta difícil, por tanto, llegar a discernir cuál de todas ellas es la que se menciona en el presente texto. Esta localidad debía de haber gozado, bajo este nombre (¿o bajo algún otro?), de una independencia real, al menos en época antigua, y de cierta importancia económica, política y, quizás, religiosa: actúa, en suma, como capital, como sede de un poder que, en un principio, simplemente es «señorial» (*7; 13;* también *39*) y que luego es «señorial y real», o «real y señorial» (*21; 24; 32; 36;* ignoramos si el orden de las palabras tiene una verdadera importancia), sucesión que ya aparece evocada en el *Matrimonio de Martu* (**25**: *2*; y también, si bien un poco de otra forma en **44**: *8-10*) y que debía de responder a cierta idea acerca de la organización de las unidades políticas y de su evolución en el pasado. Al igual que el resto de las ciudades del país, Dunnu tenía su propio panteón y, sobre todo, una serie de tradiciones particulares sobre su más remoto pasado y el de sus dioses –desde «el principio» (*1*), término que, muy posiblemente, equivale a algo parecido a la denominación «la noche de los tiempos» que nosotros utilizamos–. Son, precisamente, estas tradiciones las que aparecen recogidas en esta tablilla, en un estilo que no tiene nada de lírico y que sigue claramente la fraseología propia de los cronistas.

6. En ella se enumeran, adornados cada uno por medio de algunos rasgos dignos de ser recordados, los dioses (pues todos los nombres que aparecen en esta especie de linaje presentan el indicativo cuneiforme que los caracteriza como tales) que se sucedieron al frente de Dunnu desde los orígenes del mundo. Nuestro texto conserva, al menos, las siete primeras generaciones, organizadas en una serie de parejas sucesivas (sólo de la tercera a la quinta el copista separa sus noticias mediante líneas horizontales que cortan los párrafos) pero sin llegar a precisar la duración de sus reinados, como si todo sucediese al margen del tiempo –pero, realmente, no al margen del calendario (§ 8)–. Algunos de estos nombres nos resultan completamente desconocidos, como, por ejemplo, el primero de todos ellos, cuyo nombre leía W. G. Lambert como *Ḫa.in* (?), pero que, tal como sostiene Th. Jacobsen, es preferible leer como *Ḫa.rab* (nombre acadio de la «laya» o de la «reja»). Entre los restantes nombres, algunos están atestiguados como personalidades divinas arcaicas de segundo rango posteriormente absorbidas por otras divinidades nuevas: éste es el caso de *Amakandu* (*5; 8; 10; 13; 15* s.) incorporado, posteriormente, por *Šakan/Sumuqan* el dios de las bestias salvajes. Entre estos personajes se encontraría el *Ga'um,* en caso de que dicho nombre se tenga que leer de esta manera, tal como sostiene G. W. Lambert (quien, entonces, debe suponer que se trata de un error del copista), que aparece en las líneas *25* y *35*. No obstante, también en este caso podría tener razón Th. Jacobsen quien, de acuerdo con el texto escrito, lee *Ú.a.ildak,* personaje desconocido, fuera de esta mención, cuyo nombre evocaría, en sumerio, la vegetación no cul-

tivada de los «Prados y breñas» o de las «Praderas y bosques» (representados, estos últimos, por el término *ildak*, una de las raras especies arbóreas indígenas, una especie de álamo). Otra antigua divinidad menor, pero conocida por la tradición, es *Laḫar* (*15; 21* s.; *25*), quien patrocina (y quizás, de entrada, incorpora, en mayor o menor sentido, dentro de su persona) al ganado menor; a pesar de que su nombre significa, en sumerio, «Oveja madre» (véase, además, § 41), este personaje es, en este caso, masculino. Este tipo de alternancias, sin embargo, no resultan nada sorprendentes dentro de la mitología mesopotámica[253]. Otro personaje antiguo, y que aparece mencionado en otros documentos en una o dos ocasiones más es *Ḫarḫarnum* (*37*). Con *Ningeštinna*, «Señora (de la) Vid» (*33*) volvemos a encontrarnos con un tipo de nombre que ya nos resulta familiar, pues esta diosa podría representar, como sucede en otras ocasiones, a *Geštinanna*, la hermana de *Dumuzi*, o a *Bêlit-ṣêri*, «Señora de la Estepa», epíteto conocido de una antigua diosa (comp. IV, § 7); en cualquiera de los dos casos, esta *Ningeštinna* parece haber tenido algo que ver con la vegetación. Además de todos estos personajes, también aparecen otros cuyos nombres se corresponden con los de las grandes realidades cósmicas y que vuelven a aparecer, casi por todas partes, en la tradición mitológica: *Mar* (*14; 18* s.; *22*), cuya denominación, expresada, en este caso, en sumerio, *A.ab.ba*, se corresponde con el bien conocido *Tâmtu/Tiamat* (ver VIII, § 20; XI, §§ 19, 22 y, sobre todo, **50**); *Tierra* (denominada, aquí, *Ki*, en sumerio, *Erṣetu*, en acadio: *8; 10; 19*; en *26* ya no se trata de la personalidad sobrenatural en tanto que tal; ver IV, § 7) y *Río* (*21; 30;* escrito aquí en sumerio como *Íd.da*, ver **33** y § 17). Tan sólo en la última parte del texto, terriblemente deteriorada, aparecen dioses de importancia capital, o muy destacada, en la mitología corriente: *Enlil* (*11'*; *14'* s.) y *Ninurta* (*9'* y *16'*; *¿Nusku*, en *12'*, desempeñaría el papel, atestiguado en otros documentos, de lugarteniente de alguno de los dos personajes anteriores?), como si se quisiese indicar que, con el paso del tiempo, se hubiese pasado de unas divinidades antiguas y casi olvidadas al panteón actual, común a Dunnu y a todo el país.

7. Los primeros momentos de esta «historia» mítica se caracterizan por presentar personajes y comportamientos que recuerdan los grandes sectores de la naturaleza y de la cultura: la *Tierra* primordial, sobre la que no se dice nada acerca del modo en que apareció; el *Mar*, creado por la primera pareja por medio de la excavación de un Arado en la tierra (*4*); el *Río*, igualmente; *Bestias salvajes* (*Amakandu*); *Ganado menor* (*Laḫar*); la vegetación natural de los *Prados y breñas* y, quizás, de los jardines cultivados, representados por medio de la *Viña* (*Ningeštinna*). Al igual que sucede en otras ocasiones (**32**), pero de una manera diferente, y de acuerdo con una tradición que, de manera particular, volverá a aparecer en *Los trabajos y los días* de Hesíodo (ver el

[253] Ver el caso de *Ninšubur* en IX, n. 129.

artículo citado anteriormente, § 4), y también en la tradición hurrita-hitita de *Kumarbi* (artículo de Jacobsen, citado *ibid.*), la teogonía aparece, por tanto, estrechamente ligada con las grandes etapas del acondicionamiento y puesta en funcionamiento del mundo tal como éste era considerado, desde época muy antigua, dentro de estas regiones, es decir, con sus recursos centrados, fundamentalmente, en la agricultura y en el pastoreo.

No parece que las tres primeras líneas, en parte perdidas, se dedicasen a explicar el origen de los actores más antiguos de esta «historia»: éstos, al igual que ocurre con sus sucesores, ya aparecen por parejas y, dejando a un lado el caso de *Mar*, nacido como consecuencia de una excavación (al igual que los ríos en el *Atraḫasîs* **45**, I: *21* s.; y comp., también, con **38**: *11* y § 32), el nacimiento de los restantes personajes aparece regularmente asegurado por medio de la reproducción sexual (*5*; y sobre todo *9*; después *18*; *21*; *25*; *33*; *38* –donde la expresión «toma esposa» implica este mismo sentido, como tan bien se aprecia en *9-10*). Este es un procedimiento muy utilizado, dento de la mitología, para explicar los orígenes de los dioses e, incluso, de las grandes realidades de la naturaleza que, tal como sucede en este caso, no son, con mucha frecuencia, más que el doble aspecto de una misma personalidad, a un tiempo divina y elemental (ver **50**, §§ 6, 9, 12). El incesto parece un recurso natural, con la madre (*8-10*; *18*) y, sobre todo, con la hermana (*14*; *21*; *25*; *33*; *38*), como si se hubiese considerado, a consecuencia de la escasez de individuos, que la endogamia era inevitable o, incluso, provechosa. Tenemos otros ejemplos de relaciones incestuosas, en este caso entre un padre y su hija en *Enki y Ninḫursag* (**5**). Las mujeres, en un primer momento, pueden haber tenido la iniciativa (*8* s. y comp. *18*), pero se reconoce el predominio de los varones: son ellos quienes «se arrogan el poder», en un primer momento «señorial» y, posteriormente, «real», como ya vimos (§ 5). La sucesión nunca tiene lugar como consecuencia de la muerte natural del soberano gobernante sino siempre mediante el asesinato (*11*; *16*; *22*; *34*; también es asesinada la madre en *19* y *30*), rasgo que resulta difícil de explicar, pues sin duda hace referencia a acontecimientos repetidos en el pasado o a creencias y costumbres inmemoriales que nos resultan desconocidas. Los muertos, sin embargo, son «sepultados» (el texto, en *12*; *17* y *23*, dice «depositados para que descansen» en una tumba; o «instalados» o «depositados» en su sepulcro en *31*; *35*; la lectura de *17* –¿comp. con *23*?– nos haría pensar en un mausoleo dinástico) en el centro de poder, es decir, en la ciudad de Dunnu (*12*), como si con ello se quisiese asegurar la permanencia del linaje reinante, lo que constituye un uso tradicional bien conocido[254].

8. El modelo que sigue este mito (un análisis del mismo línea por línea resultaría precario, a consecuencia de su mal estado de conserva-

---

[254] *Mésopotamie*, p. 338.

ción; consideramos, además, que resulta mucho más prudente, y más seguro, estudiarlo con cierta perspectiva) parece ser, a juzgar por las evidencias –aunque, de entrada, dicho modelo esté limitado por el horizonte inmediato de los autores, es decir, la ciudad de Dunnu y su territorio– el que ofrece la sucesión de los miembros de una familia real, pero, en este caso, proyectado sobre el conjunto del cosmos, organizado y puesto en funcionamiento, progresivamente y a medida que se sucedía cada uno de los reinados, por esta dinastía. Cada uno de estos individuos incorpora al mismo tiempo en sí mismo a una persona –y, en este sentido, una vez abolido su poder, éste desaparece, en su sepultura, después de su muerte– y al ámbito de la naturaleza o de la cultura al que representa y del que actúa como patrono –en este sentido, tras su muerte, pasa a convertirse en un lugar o en una institución, subsistiendo, por tanto, como tal (comp. **50**, §§ 6, 9, 12).

Existen algunos indicios de que este mito fue, al menos en parte, construido a partir de datos litúrgicos, tal como lo testimonian las «fechas» que el texto nos conserva acerca de las diversas «tomas de posesión del poder» que tienen lugar en los momentos del mes en que, tal como por otra parte sabemos, se celebraban las fiestas del calendario lunar: el día 1 (*24*), el 16 (*20* y *36*) y el 29 (último día del mes), según la sugerente variante que ofrece *36*, mediante la que el copista se declara incapaz de escoger entre las diferentes lecturas que le ofrecían los ejemplares del mito que seguía. Es una lástima que los nombres de los meses hayan desaparecido, con excepción de *20* (Kislim: noviembre-diciembre), pues su secuencia y su elección nos habrían podido orientar, por ejemplo, acerca del arraigo de estas liturgias en la vida económica.

COSMOGONÍAS

29. EL PRÓLOGO DE *GILGAMEŠ, ENKIDU Y EL INFIERNO*

9. La mayoría de las teogonías, «literarias», como la que acabamos de analizar, o no, constituyen simultáneamente, en mayor o menor medida, otras tantas cosmogonías. Un ejemplo tópico de dicha afirmación nos lo ofrece el *Enûma eliš* (**50**). Sin embargo, otros mitos parecen haber sido concebidos de una manera muy diferente: los dioses, tras haber nacido, crean, por sí mismos y en un segundo momento, si se puede decir así, y con total independencia con relación a su propio futuro, las realidades de este mundo. Contamos con una serie de resúmenes, más o menos breves, de diferentes «imaginaciones creadas» para dar respuesta al problema fundamental que planteaban los orígenes de universo. Así, por ejemplo, ya hemos visto la imprecisa alusión (**22 A**, II: *56*, y comp. con *47* / / **B**, II/I: *6* y IV: *4*) que responsabiliza a la gran y antigua diosa *Maḫ/Mammi* de la «creación» (la «fabricación» –verbo

banû– ver §§ 15, 17, 21, 34) de la Tierra, y el inicio (*1* s.) de *Enki y Ninmaḫ*/**7**, en el que el cosmos actual se presenta como el resultado de la «separación» primigenia (cuyo agente o agentes no se mencionan, mientras que, en **40**, *Enlil* aparece como autor de la misma) de un gran conjunto confuso y primordial, formado por dos partes, una Superior y otra Inferior, que son complementarias y simétricas. Esta misma visión es la que nos ofrece el inicio de un cuento sumerio al que hemos titulado *Gilgameš, Enkidu y el Infierno* (estudiado en una disertación, inédita, presentada en 1963 por A. SHAFFER en la Universidad de Pensilvania, bajo el título *Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgameš*, p. 48 ss.: *1* s. y *8* s.):

En aquellos días, en aquellos días arcaicos –
En aquellas noches, en aquellas noches arcaicas –
En aquellos años, en aquellos años antiguos...
Cuando el Cielo había sido separado de la Tierra
Y cuando la Tierra había sido separada del Cielo...,
Habiéndose apoderado An *del Cielo*
Y habiéndose apoderado Enlil *de la Tierra,*
Y habiendo entregado el Infierno a Éreškigal...

Cosmogonía que nos volveremos a encontrar en **39** (§ 38).

Otras respuestas a esta misma cuestión han dado lugar a diferentes desarrollos literarios, independientes, o no, tanto en sumerio como en acadio:

30. EL PRÓLOGO DEL TORNEO DE *EL ÁRBOL CONTRA LA CAÑA*

10. Hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, este relato es, junto con las breves evocaciones que hemos venido viendo hasta ahora y algunas otras, más evasivas y breves, el único, en sumerio, que parece reflejar una reflexión cosmogónica propiamente dicha y mucho menos «simplista» que el recurso a la «separación» primigenia; el resto de los documentos escritos en esta misma lengua implican, todos ellos, una antropogonía o la probada existencia de seres humanos. Se trata de ocho versos que, en ese caso, sirven de prólogo a un tensón en el que se analizan y discuten las respectivas ventajas del Árbol y de la Caña. El texto cuneiforme, del que se conservan una docena de testimonios (como, por ejemplo, la tablilla del Museo del Louvre, AO 6715, publicada con el n.º 53 en H. de GENOUILLAC, *Textes cunéiformes du Musée du Louvre,* XVI, 1930), muchos de ellos incompletos, datables en el primer tercio del II milenio y publicados en diferentes recopilaciones, todavía no ha sido, hasta la fecha, editado y estudiado en su conjunto. La siguiente traducción es obra de S. N. Kramer:

El elemento femenino, la *Tierra*, engalanada para la boda

La inmensa plataforma de (la) Tierra *relucía:*
¡Su superficie era verdosa!
(La) espaciosa Tierra *estaba revestida de plata y de lapislázuli,*
Adornada con diorita, calcedonia, cornalina y antimonio,
Engalanada con un esplendor de vegetación y de hierba:
¡Tenía algo de soberana!
¡La augusta Tierra, *la santa* Tierra,
Se arreglaba para el Cielo, *el prestigioso!*

y el masculino, el *Cielo*, que la fecunda

Y el Cielo, *ese dios sublime, hunde su pene*
En la Tierra *espaciosa:*
Él, de un solo golpe, deposita en la vagina
La simiente de los valientes Árbol y Caña.
¡Y ella, como una magnífica vaca, está completamente
Preñada de la rica semilla del Cielo*!*

11. Como ya se ha señalado (§ 2), los mitos similares no tienen por qué comprender, de manera natural, las cosas desde el punto de vista de la universalidad, pues éstos, en cada ocasión, no intentan más que resolver un problema, planteamiento que, por lo demás, viene a regir su contexto. En este caso, y totalmente de acuerdo con el objeto del tensón, el autor quiere aclarar la etiología de los árboles y de las fragmitas, remontándose al momento en que, por primera vez, aparecieron los prototipos y antepasados de los restantes ejemplares de dichas especies. Para explicarlo, parte del hecho, atestiguado por la experiencia, de que si las especies vegetales surgen del suelo, al igual que los recién nacidos salen del vientre de su madre, normalmente lo hacen después de que el agua (de la lluvia) haya empapado la tierra. Para dar cuenta de este hecho adopta la imagen más evidente: la fecundación de la hembra mediante el esperma al que asimila, como ocurre con frecuencia, con el agua (ver **5**: *64* ss.; **6**: *253-259*). Así pues, el primer Árbol y la primera Caña deben su origen al abrazo de la Primera Pareja, a la que, como sucede con frecuencia, se la considera desde el punto de vista de su materialidad, en tanto que *Cielo*, en la parte superior, y en tanto que *Tierra*, en la inferior, al tiempo que personificaciones de dos divinidades que, en esta ocasión, se tienen por primordiales: *An* (Arriba/*Cielo*) y *Ki* (Abajo/*Tierra*). En todos los matrimonios la esposa debe de ser atractiva y fascinante –y (la) *Tierra* efectivamente lo es en este caso, como consecuencia de su propio esplendor mineral y vegetal (*1-5;* el autor parece considerar a la hierba como una especie de forro, inseparable del suelo[255], y que tiene una naturaleza y un origen distinto al de los Árboles, las Cañas

[255] Comparar Génesis 1, 11 s. y *Naissance de Dieu*, p. 192.

y el resto de los vegetales, cultivados o no)–. En este caso, y en un fenómeno que, para nuestro gusto, resulta demasiado raro dentro la sombría poesía sumeria, el propio autor evoca tal brillo con un punto de fervor. En este país de pastores, donde no se conocían machos y hembras más imponentes y fascinantes que los pertenecientes al ganado mayor, resultaba bastante lírico describir la unión sexual, en toda su nobleza y en toda su magia, como la monta espectacular de la vaca por parte del toro (*6–8*). Este mito del primer Abrazo del Cielo y de la Tierra es una imagen que ya nos hemos encontrado con anterioridad (**6**: *225*; ver también **31**: *14* s.; **37**: *4* s.; **40**: *1*...) y que también aparece en etiologías concretas (como, por ejemplo, la del monstruo *Asakku* en el *Lugal.e*/**20**: *26* ss.; y los terribles *Siete* en *Erra*: **51**, I: *28* ss.).

31. EL PRÓLOGO DEL TORNEO DE *EL VERANO CONTRA EL INVIERNO*

12. Se trata de un texto similar al anterior y destinado, en principio, a explicar la aparición en el mundo del primer verano y del primer invierno, presentados en esta ocasión como personalidades, antepasados y arquetipos de todos los veranos e inviernos posteriores. Este tensón quiere dar cuenta y discutir las prerrogativas y los méritos respectivos de cada uno de ellos. Se trata de una pieza conocida a través de una docena de testimonios, todos ellos de inicios del II milenio. Su apografía cuneiforme se puede consultar en diversas recopilaciones y J. VAN DJCK le dedicó un primer estudio, bastante rápido y superficial, y ofreció una traducción de la misma en *La Sagesse suméro-accadienne* (1963), p. 43 s.; no obstante, todavía no se ha realizado una edición del texto en su conjunto. La traducción que aquí ofrecemos ha sido preparada por S. N. Kramer.

El «programa» de *Enlil*

1 Nunnamnir (Enlil) *se preparó*
Para crear el tiempo adecuado:
Él, así pues, elabora un programa acerca del universo a crear
Que interesará a multitud de hombres.

Lo ejecuta

Después, como un toro altivo, pone su pie sobre la tierra,
11 *Y el Soberano del Universo decide*
4 *Crear el Día propicio y ubroso*
5 *Y la Noche propicia y lujuriosa.*
Y, para hacer que el lino brote en abundancia y que la cebada se difunda por todas partes,
Garantizar la crecida de todos los ríos,
Desarrollar la fertilidad [...],

De tal modo que el Verano detenga la lluvia
10 *Y que el Invierno asegure a las orillas el agua fecunda,*

Y fecunda, con esa finalidad, a la Montaña

12 *Planta, así pues, su pene en la vasta Región montañosa*
Y dio a la Montaña su «regalo»,
Preñándola de Verano e Invierno, fortuna del país.
¡Al lugar en que había plantado su pene,
Enlil *lo hizo mugir de placer, igual que un uro!*
15 *Él paso todo un día, inmóvil, sobre la Montaña*
Y (todavía) la montó durante toda una noche:
Así, igual que se extrae el aceite fino,
Hizo salir de él al Verano y al Invierno,
A los que, como si fuesen uros, hizo pacer en los pastos de montaña,
Para que engordasen y se hiciesen fuertes
En las debesas montañosas.

13. No es frecuente encontrar en nuestros mitos de génesis a *Enlil* llevando a cabo, por sí solo, como ocurre en este caso, un acto de creación (ver, no obstante, **39** y § 37; **40**: *1* s.; y comparar la alusión aislada del *Lugal.e*/**20**: *224*). En el torneo literario cuyo preámbulo está constituido por esta veintena de líneas se habla sobre los orígenes de las dos grandes estaciones en que, dentro del país (*13*), se divide el tiempo cíclico, de acuerdo con el ritmo de trabajo de los campos y, en consecuencia, de la distribución del agua, tanto la del río (*7*: la crecida) como la de la lluvia (*9*): el Invierno, propicio para la fecundación y húmedo (*10*), y el Verano, adecuado para la maduración y seco (*9*). *Enlil*, que antes de actuar ha procedido a programar su labor (*2*) –al igual que hicieron *Enki* y la Gran Tríada (§§ 21 s., 25, 28, 30)–, considera que, antes incluso de crear el universo (*2*), es decir, Mesopotamia (*13*), tiene que crear los Días y las Noches (*1* b y *4-5*) que servirán como marco temporal y como unidades principales para las estaciones. Todavía no han aparecido los hombres (*2*), ni tampoco el universo material en sí mismo; sin embargo, el programa está bien calculado en función de su existencia futura y del trabajo que, como sabemos gracias a otros textos (**34**: § 21, 5.° y, sobre todo, **45**: XIII, § 14), será su razón de ser. La antropogonía, tácitamente dejada para más tarde, aparece, sin embargo, anunciada. Para crear estas dos estaciones, estos dos agentes *personalizados* de la abundancia futura y, en especial y de manera principal, de la abundancia agrícola (*4-8*), *Enlil* se comporta como vimos que anteriormente había hecho *An* (**30**: *5* s.): fecunda la Tierra como un toro en celo (*12-15*; la imagen del «regalo nupcial» –**6**: *257*– como designación del acto de dejar preñada es común en el imaginario de estas regiones), haciendo que de ella nazcan los dos gemelos: Verano e Invierno (*16*), a los que tratará como jóvenes terneros a los que hay que criar (*17* s.). La Tierra que éste fecunda, el

emplazamiento concreto de dicha Tierra en el que aquél «hunde su pene», es «la Montaña» (*15*), a la que hace el amor durante todo un día y toda una noche (*15*): es posible que el autor de este poema pensase en la misma región del territorio mesopotámico a la que el héroe de *Ninurta y las Piedras*/**20** (X, § 5, 9.º) había convertido en fuente de toda el agua fecundante de Mesopotamia. Así pues, parece haber circulado una tradición, aparentemente muy antigua, según la cual el país dependía, para sus recursos hidráulicos, de la región montañosa del norte y del este; en efecto, de allí procedían tanto los cursos fluviales que atravesaban esta región como las nubes cargadas de lluvia.

32. EL GUSANO DEL DOLOR DE MUELAS

14. Los mitos cosmogónicos escritos en lengua acadia son bastante numerosos y variados, recurriendo a muchas «invenciones calculadas» para dar solución a problemas planteados por el origen de los seres. No obstante, podemos considerar que, con el paso del tiempo y al igual que también le sucedió a la ideología religiosa (IV: *12* s.), se fueron haciendo más refinados o, si se puede decir así, más «depurados». Una prueba de ello es, por ejemplo, el abandono de la metafóra «excesivamente humana» de la cópula, contentándose con el uso de verbos que indican nociones mucho más vagas o, en cualquier caso, menos «carnales». El primer ejemplo de todos ellos que podemos citar no deja de evocar, a su manera, el escenario fundamental de la *Teogonía de Dunnu*/**28** y del *Matrimonio del Cielo y la Tierra*/**30** y también **31**, en el sentido, al menos, de que presenta la aparición de las cosas como una sucesión de generaciones, a imagen de todo lo que en la tierra se reproduce y propaga mediante la sucesión de padres. Se trata de uno de esos relatos que, con total facilidad, se incorporaban a los rituales de exorcismo para explicar y reforzar, al mismo tiempo, su eficacia, vinculándolo con alguna aventura o intervención divina[256]. Por lo general se trataba de simples leyendas que narraban cómo el Gran Patrón del Exorcismo había creado y transmitido personalmente el ritual en cuestión (ver V, § 12). Con menor frecuencia, como ocurre en este caso, se recurría a un relato de origen verdaderamente mítico que introducía dicho ritual en medio de acontecimientos de interés cósmico. Así, por ejemplo, cuando el exorcista se encontraba ante un dolor de muelas, que se creía que era causado por un «gusano» (como tal se consideraba y se calificaba al nervio del diente), podía estar seguro de que acabaría definitivamente con dicho dolor si lo atacaba con las formas terapéuticas propias del exorcismo, invocando el poder de los dos grandes dioses que con más frecuencia intervenían, junto con *Marduk/Asalluḫi*, en los exorcismos:

[256] Ver la referencia ofrecida en V, n. 52.

Šamaš y, sobre todo, *Éa,* el gran patrono de dicha actividad[257]; para asegurar la intervención de estas divinidades, el exorcista tenía que recordarles una antigua animadversión que todavía los debía animar a actuar, a través de su prototipo, contra los «gusanos» en cuestión. Por este motivo recitaba la historia que se leerá a continuación. Se trata de una narración antigua; tenemos, al menos, una versión en hurrita, datada en torno al 1800, que resulta difícil de comprender a causa del imperfecto conocimiento de dicha lengua. El texto que aquí traducimos ha llegado hasta nosotros a través de algunos documentos del I milenio. El más conocido, que recoge la historia casi en su integridad, fue publicado por R. C. THOMPSON en el tomo XVII de *Cuneiform Texts... in the British Museum* (1903), lám. 50 (la última traducción comentada del mismo aparece recogida en *Mythes et rites de Babylone,* p. 281 ss.). En las presentes páginas ofrecemos el relato en toda su integridad, junto con su ritual, con la intención de que así conserve todo su sabor original:

El origen del Gusano

Después de que Anu *hubiese creado el Cielo,*
El Cielo hubiese creado la Tierra,
Y la Tierra hubiese creado los Ríos,
Y los Ríos hubiesen creado los Arroyos,
Y los Arroyos hubiesen creado el Fango,
Y el Fango hubiese creado el Gusano,

que pide de comer a los dioses,

El Gusano vino a llorar ante Šamaš,
Y sus lágrimas manaban ante Éa:
«¿Qué me vas a dar para comer?,
¿Qué me vas a dar para chupar?»
«¡Te daré el higo maduro,
O el fruto del albaricoquero!»

pero los disgusta al rehusar lo que ellos le ofrecen

«¿Y qué me importan, a mí, el higo maduro,
O el fruto del albaricoquero?
¡Colócame, mejor, y deja que me instale
Entre el diente y la encía
Para que chupe la sangre del diente
Y carcoma, poco a poco,
La encía!»

Consecuencias

(Rúbrica): Hundir una aguja y coger
el extremo del Gusano (diciendo):
«¡Ya que tú has hablado así, oh Gusano,
Qué Éa *te golpee*
Con toda su fuerza!»

Para asegurarnos de que el «Gusano» fue destruido y de que el dolor de muelas no va a volver a aparecer, rea-

[257] Ver p. 229 s., § 52 del artículo citado en V, n. 52; ver también *Mythes et rites de Babylone,* p. 57.

lizar un emplasto al que se concederá eficacia recitando tres veces, sobre él, la anterior historia, antes de aplicarlo sobre la mandíbula enferma.

Conocemos otra versión, muy reducida, de este mito gracias a un fragmento de un tratado sobre las enfermedades y males dentales (véase *Mythes et rites de Babylone*, p. 282), en el que simplemente se explicaba:

*[Al]*la *crea a* Anu; Anu *crea el Cielo en su conjunto; el Cielo (!) crea a la Tierra en su conjunto y la Tierra crea al Gusano.*

15. En este texto el origen de las cosas se presenta, en mayor o menor medida, siguiendo el modelo de las generaciones sucesivas (sin insistir, en cambio, en su carácter sexuado): a través de la genealogía ascendente de cada ser se llega, al igual que sucede con los hombres, al antepasado más remoto, a su «causa» primera: *Anu* no es sólo el dios supremo del panteón común «clásico», el antepasado y fundador de la dinastía divina reinante –tras el cual la versión abreviada del mito dejaba entrever, recurriendo a un procedimiento ya conocido (véase § 3), a una divinidad todavía más arcaica y casi desconocida para nosotros: *Alla*[258]–, sino también, y sobre todo, el dios que personificaba al Cielo, el dios del Cielo. Así pues, *Anu* no habría creado el Universo por sí solo: únicamente habría creado «el Cielo», «el Cielo en su conjunto» (*1*); éste último habría creado la Tierra (*2*), quien, a su vez, creó (evidentemente, entre otros seres, pues, en este caso, como siempre, el mito selecciona, de entrada y según su propio criterio, la línea que nos conduce a su centro de interés: al Gusano) los Ríos (*3*) y, así, sucesivamente (*4-6*). Todas las cosas que componen el mundo, de las más grandes a las más pequeñas, se imaginan, por tanto, como el resultado de otras tantas «creaciones», sucesivas y subalternas, cada una de las cuales «crea» a la siguiente, que es inferior a su creador y de menor importancia, en una especie de descenso en cascada. En este caso no aparece la unión de la pareja primitiva *An/Cielo* y *Ki/Tierra,* tal como sucedía en algunos relatos anteriores (**29** y también **30**), sino una sola individualidad que «creó» el único escalón inmediatamente inferior a él. Si bien esta explicación –simplista o no– resulta clara y es interesante, el texto no nos dice nada sobre el modo concreto en que se llevó a cabo la mencionada «Creación» en todos y cada uno de los casos: el verbo que se utiliza en este caso, *banû,* que también aparece en otros mitos y relatos similares (*Mythes et rites de Babylone,* p. 323 s.), resulta vago, pues signifi-

[258] *Alla,* que reaparece en **39**: *19* (§ 38) es, sin duda, idéntico a otro dios *Alala* que, junto con su paredro *Belili* (ver IX, n. 178), figura en algunos catálogos de divinidades (§ 3) entre los antepasados más antiguos de *An.*

ca tanto «construir», «edificar» (un muro, una casa, una ciudad) como «producir», «manufacturar» (una estatua, una puerta, un objeto de metal) e, incluso, si bien se trata de un uso excepcional, «engendrar» (un niño). Esta imprecisión, evidentemente voluntaria, tiene su precio: parece que con ella, al menos, se quiere evitar toda evocación material demasiado precisa, determinada y tosca, del tipo de las propuestas por los relatos sumerios anteriormente vistos (**30** y **31**); y tiende, si no hacia la abstracción, sí al menos hacia cierta vaguedad, hacia cierta forma ingenua e inferior de abstracción.

33. EL RÍO CREADOR

16. En este caso no estamos ante un relato sino ante una simple invocación que, no obstante, se puede considerar extensa; por este motivo hemos creído conveniente dar cuenta de ella, en vez de limitarnos simplemente a hacer alusión a la misma. Aparece, con ciertas variantes, en diversos exorcismos, de fines y propósitos muy diversos, pero caracterizados todos ellos por utilizar agua corriente del «Río» para eliminar el mal que se quiere combatir[259]. A continuación ofrecemos el texto íntegro (los diferentes documentos que nos dan cuenta del mismo han sido enumerados, con referencias, en p. 288 ss. de *Mythes et rites de Babylone*):

> *¡Tú, Río divino, eres el creador de todo!*
> *Cuando los grandes dioses excavaron tu lecho,*
> *Pusieron la prosperidad en tus orillas,*
> *Y* Éa, *el rey del Apsû, en tu subsuelo*
> *Edificó su morada:*
> *Él te recompensó con el Arrebato, con el Resplandor,*
> *Con el Terror,*
> *E hizo de ti un Diluvio irresistible...*

17. Estas pocas líneas, por sí solas, no constituyen, evidentemente, un mito, al menos en el verdadero sentido literario del término; sin embargo, podrían muy bien ser un eco de una antigua construcción mitológica, desarrollada, o no, por escrito, y rápidamente pasada de moda, en mayor o menor medida. En Mesopotamia, donde se conservaba muy viva la conciencia del papel capital desempeñado por los ríos, no sólo en la vida económica del país (ver, por ejemplo, **6**: VIII, § 15) sino también en su propia formación (comp. con **50**, v: *55*), y donde a los cursos de agua, en tanto que tales, se les había llegado a conceder naturaleza y poderes divinos, no resultaría sorprendente que, en ciertas ocasiones, y sin duda en una época muy antigua, se haya llegado a con-

---

[259] Ver, por ejemplo, *Mythes er rites de Babylone*, p. 44 s.

siderar que el «Río divino»[260], que había configurado y dado vida al país, estaba en cierta manera en el origen de «todo» (*1*), si hay que tomar al pie de la letra, y nada parece indicar lo contrario, el epíteto de «creador» (formado a partir del mismo término *banû* visto anteriormente, § 15) con el que se le califica en este caso. Con el posterior desarrollo del panteón jerarquizado, muchas divinidades que posiblemente fueron en un principio preponderantes, entre ellas, el Río, pasaron a estar sometidas a la autoridad de los grandes dioses que se convirtieron (como más adelante veremos, lo cual nos ayudará a comprenderlo mucho mejor) en los últimos y verdaderos responsables de «todas las cosas». Por este motivo, este texto, tras haber recordado el papel esencial y omnímodo del Río (con el fin de halagarlo y lograr así que acepte participar en la eliminación del mal combatido a través del exorcismo), lo sitúa en relación de dependencia con respecto a los grandes dioses, incluso en lo que respecta a su personalidad física, al señalar que fueron ellos quienes excavaron su lecho (*2;* comp., por ejemplo, con **45**, I: *21* s.), y también en relación a sus poderes fecundantes y benéficos (*3*) y a su imponente y temible personalidad sobrenatural (*4-6*).

34. EL PAPEL DE ENKI/ÉA EN LA CREACIÓN DEL UNIVERSO

18. Este dios no sólo era una de las divinidades supremas, sino que, además, se le consideraba, como ya hemos visto en varias ocasiones y a través de diversos aspectos del mismo, el líder cultural, si se puede decir así, de la comunidad divina, el más inteligente de todos los dioses, el dueño de todo conocimiento intelectual y técnico, y el único capaz de resolver todos los problemas que se podían plantear tanto en el mundo divino como en el mundo en general. Por tanto, era inevitable que se le reconociese algun tipo de responsabilidad, de rango superior, en las operaciones, forzosamente complejas y difíciles, que habían dado lugar al universo: su epíteto *Nu.dím.mud* (§ 21 ss.) resulta, a este respecto, elocuente, pues significa «Aquel relacionado con la fabricación y con la producción». Tendremos aún, a lo largo del presente libro, muchas ocasiones de llegar a admirar su obra, pero existen uno o dos mitos en particular que lo responsabilizan de la cosmogonía.

19. Se hace una breve alusión a este hecho en un formulario de exorcismos de uso terapéutico que se conoce gracias a numerosas copias de inicios del I milenio (citadas en p. 292 de *Mythes et rites de Babylone*[261]). Esta mención, al igual que la precedente (**32**), es el inicio de una plegaria y, por ello, aquí sólo se reproducen los dos primeros versos, los únicos que ahora nos interesan:

---

[260] Ver **28**: *21*.

[261] La traducción que allí se ofrecía, «(Y) que *Éa* fundó la Tierra», es incompleta y debe ser corregida en el sentido aquí señalado.

Cuando Anu *hubo engendrado el Cielo*
Y Éa *colocó las plantas en/para la Tierra...*

Según este texto, y de acuerdo a una tradición ya conocida (**32**: *1*), si *Anu* había creado el Cielo –en esta ocasión el texto acadio sigue más de cerca la ideología de los mitos sumerios vistos anteriormente, al especificar que la creación tuvo lugar por «engendramiento», mediante «generación sexual», a través de la «procreación», campo semántico que cubre el verbo utilizado en este caso, *rehû* (*Mythes et rites de Babylone,* p. 324), pero sin llegar a precisar cómo, en qué circunstancias, con qué compañera, como si, por una parte, ya se conociesen todos estos detalles o como si no se hubiese querido retener, de toda la historia, más que la acción o la responsabilidad de *Anu,* lo que constituye otra forma de «depurar» la narración–, el papel de *Éa* habría sido «establecer» (éste es el sentido del verbo utilizado en este caso, *kunnu,* que marca la «fundación», la «implantación», el «establecimiento sobre bases sólidas y duraderas» –*op. cit.* p. 323–) las plantas, *en* la Tierra, según una versión del texto, o *para* la Tierra, según la otra. Tampoco en este caso se precisa el cómo y el porqué; y la elección de las plantas, denominadas con el término *šammû* que también designa a las plantas medicinales, componentes fundamentales de los «remedios» (*bulṭu*) de la época[262], es intencionada en esta plegaria: de toda la obra cosmogónica de *Éa* sólo se recuerda el único campo relacionado con el ritual del exorcismo y con la terapéutica. Parece como si, una vez que el Cielo fue creado por *Anu,* todo lo demás fuese debido a *Éa,* aunque los autores, para no salirse de los propósitos de este ritual, sólo valoren, de todo ese «lo demás» –o, dicho de otro modo, de la Tierra y de todo lo que ésta contiene, interpretación que nos ofrecen otros textos como, por ejemplo, **42**: *37* y **44**: *3* s.–, las «plantas», en concreto las «medicinales».

20. Existe otro mito, mucho más explícito y que va mucho más lejos, que nos habla de la labor creadora de *Éa.* Se trata del inicio «narrativo», al igual que sucedía anteriormente, § 14, de una plegaria litúrgica cuya finalidad es la renovación o la puesta en uso de un santuario en ruinas, cuya edificación, o reedificación, recordaba la propia constitución del mundo, hecho que explica el tono de dicho texto –que, por otra parte, constituye todo lo que se conserva de dicha plegaria en cuestión–. La única tablilla llegada hasta nosotros que conserva este texto, actualmente en el Museo de Iraq, en Bagdag, fue publicada en 1903 por F. H. WEISSBACH en sus *Babylonische Miszellen* (p. 32, n.º XII, y lám. 12. Más recientemente dicho texto fue estudiado en *Mythes et rites de Babylone,* p. 293 ss.). Se trata de una tablilla del I milenio cuyo texto, como ocurre con tanta frecuencia, puede remontarse a una época anterior.

---

[262] Sobre las plantas medicinales y estos remedios ver p. 12 ss. del artículo citado en VIII, n. 124. Comp. con **5**: *188* s.(VIII, § 7).

24 *Cuando* Anu *hubo creado el Cielo*
Y Nudimmud *(=*Éa*) hubo creado el Apsû, su morada,*
Éa *saca del Apsû un terrón de arcilla*
Y crea al dios Kulla,
Para que presida la renovación de los templos.
Después crea el Cañaveral y el Bosquecillo,
Para que contibuyan en la labor de su construcción.
29 *Después crea a los dioses* Nin.ildu, Nin.simug, Arazu,
Para que concluyan dicha obra.
31 *Después crea a los dioses* Guškin.banda, Nin.agal, Nin.zadim, Nin.kura,
Para que ejecuten sus trabajos en (los templos).
30 *Tras esto, crea las montañas y mares para [...] todo [...]*
32 *Y para convertir (?) en ofrendas alimenticias*
Su abundante producción.
Depués crea a los dioses Ašnan, Laḫar, Siris, Nin.giš.zi.da, Nin.sar,
Para que abunden los ingresos regulares de los templos.
35 *Crea, entonces, a* Umun.mu.tamku *y a* Umun.mu.tamnag
Para que sean los que presenten las ofrendas
A los ocupantes de los templos.
Después crea a Kusu, *el supremo pontífice de los grandes dioses,*
Para que lleve a cabo los ritos y las ceremonias (?).
Después crea al Rey, para que se encargue [de los santuarios (?)].
Y, por último, crea a la Humanidad, para que realice
[Los trabajos necesarios para el sustento de los dioses (?)]...

21. Por vez primera se expresa de manera explícita la finalidad propia de la creación del universo sublunar: el beneficio y el servicio de los dioses (ver también, fundamentalmente, **45**: XIV, § 12 s.). Al igual que hemos visto anteriormente (§ 19) se nos presenta a *Anu* creando *su propio* lugar de habitación, el Cielo, y a *Éa* amueblando el *suyo*, la Tierra. Pero, en este caso, como ya se ha indicado (§ 20), y a consecuencia del uso inmediato de la plegaria recitada, el prototipo del Templo y, por tanto, cada uno de los templos que han venido detrás de él, aparecen como el fin último de toda la creación. *Anu* «crea» (acción para la que se utiliza el término *banû,* ya visto anteriormente) el Cielo, lo Superior (*24*), pero es *Éa,* a consecuencia de su capacidad y de su habilidad, el

encargado de crear todo lo demás, tal como ya se presentía en la alusión mitológica citada en § 19. Este dios, por tanto, se va a encargar de disponer *todo* lo necesario para la edificación, la organización y el funcionamiento de los santuarios, labor de extraordinario mérito, tal como pone de manifiesto el epíteto, corriente a la hora de designar a este personaje divino, con el que aparece denominado, de entrada, en el presente texto (al igual que sucede, por ejemplo, en **6**: *9; 53;* **7**: *47;* y *supra* § 18*)*: *Nu.dím.mud,* «Aquel relacionado con la fabricación y con la producción» o, dicho de otro modo, el «creador» por excelencia.

Al «crear» (otra vez *banû*) el Apsû, esa inmensa capa de agua dulce subterránea, su residencia, y, al mismo tiempo, evidentemente, la tierra que la rodea y que la oculta, y sobre la cual va a crear y situar todas las cosas (*25*), se provee de la materia prima universal con la que fabricará todo lo demás: la arcilla (*26*)[263]. A consecuencia de ello, el verbo *banû* va a adoptar, al menos a partir de este momento, el sentido de «modelar» (tal como, por ejemplo, ocurría con «Querella», IX, § 5, y con los dos invertidos de **14**: *ibid.,* § 37).

Éa, que quiere asegurar la construcción del Templo que, por su parte, se encuentra dividido por el servicio que tiene que prestar a los dioses y por el hecho de ser el lugar propio de dicho servicio, va a «crear» sucesivamente todo aquello que éste necesitaba:

1.° Para su edificación, crea al dios patrón de la fabricación de ladrillos, *Kulla* (*27;* ver **6**: *334-339*), y las fuentes de aprovisionamiento de los materiales complementarios para la construcción de ladrillos: las cañas y los árboles (*28*); los dioses y patronos de las técnicas del trabajo preparatorio: la carpintería (*Nin.ildu*), la fundición de metales (*Nin.šimug*) y de otros procedimientos útiles (*Arazu; 29*).

2.° La ocupación por parte de la divinidad que será titular del mismo y que residirá allí bajo la forma de una estatua de culto, hecha con metal precioso, macizo (*Guškin.banda*) o, preferiblemente, en láminas que recubren y modelan una pieza tallada en madera noble (*Nin.agal*), junto con todo su equipamiento de joyería y piedras preciosas (*Nin.zadim*) y de ricos vestidos (*Nin.kura,* ver VIII, § 6); de ello se ocuparán, cada uno en su departamento, los dioses-patrones de las diversas técnicas (volveremos a encontrarlas en **51** (XV, § 6) creadas entonces por *Éa* (*31,* que un copista, por distracción, ha desplazado una línea).

3.° La alimentación de este huésped, la parte esencial del culto local, es asegurada por *Éa* a través de la «creación», por una parte, de la naturaleza salvaje, la montaña y el mar, que le proporcionarán el producto de la caza y de la pesca (*30* + *32*) y, por otra (*33* s.), de los dioses y patronos de la agricultura: *Ašnan,* de los cereales (ya en **6**: *325–333*); del ganado menor, *Lahar* (ya en **28**: § 6); de la producción de bebidas fermentadas y, en especial, de la bebida «nacional», la cerveza (*Siris*); de los

---

[263] Ver XIII, n. 312.

productos de la palmera datilera, en la que se viene a resumir toda la arboricultura (*Nin.giš̌zida*), y del cultivo de las leguminosas (*Nin.sar*; ver **5**: *88* s.); y después, con la creación de los dioses –de nombres parlantes– que van a ser quienes presidan la presentación de todos estos productos, en bruto, bajo la forma de platos cocinados (*Umun.mu.tam.kŭ*, «¿Qué quiere comer mi Señor?») y de bebidas (*Umun.mu.tam.nag*, «¿Qué quiere beber mi Señor?»).

4.º Para llevar a cabo la etiqueta que debe rodear a todos los fastos rituales que implica el servicio de este dios instalado en su santuario, al igual que al soberano en su palacio, *Éa* «crea» a *Kŭ.sŭ* (*36*), el dios maestro de ceremonias que es el encargado de elaborar el protocolo y vigilar su cumplimiento.

5.º Los seres humanos son los únicos encargados de realizar el trabajo efectivo a través del cual, y mediante todos estos materiales, y bajo la dirección y el patrocinio de estos dioses, se obtendrá un resultado palpable. Por este motivo *Éa* crea el género humano (en este texto, por tanto, ya se apunta un leve indicio de antropogonía, tema que más adelante (§ 35) volveremos a encontrar de manera mucho más explícita); dicha creación, de entrada, comienza –por orden de importancia– por la persona encargada de dirigir, animar y regir dicha labor, por aquel que, por tanto, será el principal responsable y el encargado de la construcción de templos, de su ornamentación, aprovisionamiento y conservación: el Rey (*37*); después creará a sus súbditos, dócil y laborioso ejército de trabajadores (*38*).

22. El principal interés de este mito viene dado por el hecho de que se sirve, para dar cuenta de los orígenes, del dios más ingenioso, más hábil y, al mismo tiempo, más sabio de todos: *Enki/Éa*. Como consecuencia de sus prerrogativas únicas como gran técnico, capaz de «crear» en el pleno sentido de la palabra, es decir, capaz, al mismo tiempo, de *inventar y producir*, se le concede un lugar excepcional dentro de la cosmogonía. Este dios ocupa dicho lugar en todos los mitos correspondientes y, como veremos, también es el principal responsable de la antropogonía (XIII, § 12 s.; ver, ya, **7**). Además, él «crea» de una manera inteligente, organizada y racional: distribuye las cosas en muchos departamentos muy especializados –e interdependientes– en los que, al frente de cada uno de ellos, sitúa a un dios responsable, al mismo tiempo (hecho que se sobreentiende, pues no siempre resulta explícito) que pone sus materias primas a su disposición. Cada uno de estos capataces sobrenaturales es el patrono y, por tanto, dirige, promueve y, si es necesario, obliga –a través de su superior jerárquico, el Rey– a los obreros humanos, sus obreros, a que lleven a cabo, *de facto*, el trabajo así planificado y ordenado. Estamos ante una concepción «piramidal» de la autoridad que viene a reflejar, con total exactitud, la organización administrativa de la producción en este país y que los autores del mito, en suma, no han hecho más que transportar al ámbito cosmogónico. Por otra parte, ya habíamos visto a *Enki/Éa* comportándose de esta forma,

en concreto en el momento en que lo vimos «ordenando» Mesopotamia y todo el universo que la rodeaba (**6**), pero entonces daba la impresión de que simplemente *organizaba* una serie de elementos preexistentes, mientras que en este caso, en principio, los *crea* personalmente. Esta transformación no implica, necesariamente, un ascenso de *Éa* dentro de la jerarquía de los dioses, sino, sin duda, una simple transformación de la presentación de los hechos.

La tríada creadora: **35-38**

23. Cualquiera que haya sido la importancia que se reconoció a *Anu* y a *Enki/Éa* en la génesis del mundo y de todo lo que hay en él, era bastante difícil que, también en lo que respecta a este ámbito, no se les hubiese llegado a asociar con el otro dios que presidía con ellos, incluso en calidad de soberano, el gobierno del universo: *Enlil*. Ya hemos leído algún mito (§ 9), y todavía nos encontraremos con algunos otros (§§ 38 y 41), en los que se le reconoce formalmente este papel de creador. Así pues, en el presente apartado se van a revisar conjuntamente los relatos que nos atestiguan la acción común de *Anu, Enlil* y *Éa* en la cosmogonía.

35. PLEGARIA POR LA (RE)CONSTRUCCIÓN DE UN TEMPLO

24. Este documento se relaciona en cierto sentido con el anterior: se trata, al igual que aquél, de una narración incorporada en una plegaria que se recitaba durante un ritual similar de edificación o de renovación de una construcción sagrada. El texto nos es transmitido por una tablilla descubierta en la Biblioteca de Assurbanipal (668-627), publicada y estudiada por R. Borger, en 1973, en un artículo de *Bibliotheca orientalis* (XXX, p. 179 s; con posterioridad, dicho texto fue tratado en *Mythes et rites de Babylone,* p. 299 s.). Se trata de un manuscrito de difícil lectura, mal copiado, mal escrito, lleno de giros que lo hacen muy conciso y de idiotismos y cuya traducción, obligatoriamente, tiene que ser interpretativa. Al igual que sucede con la mayoría de estos textos, no tenemos ni la más remota idea acerca de la composición de esta pieza; no obstante, en su forma actual, sus claras alusiones al Ésagil, el templo principal de *Marduk* en Babilonia (comp. con § 25), no nos permiten concederle, como fecha más temprana, una anterior a la segunda mitad del II milenio.

71 *Cuando* Anu, Enlil *y* Éa *tuvieron una (primera) idea*
Del Cielo y de la Tierra,
Encontaron un hábil medio
De garantizar la subsistencia de los dioses:

Se prepararon en el país una agradable Morada,
Y los dioses se instalaron (?) en dicha Morada:
Su Templo principal
Después, entregaron (?) al Rey el cuidado (?)
De asegurarles ingresos regulares de primera calidad,
¡Y, para el festín de los dioses,
Establecieron la obligación alimenticia!
¡A los dioses les gustó esta Morada!
Así fue como ellos instituyeron su poder
Sobre el territorio que se convirtió en el principal país de los hombres.

25. En este caso ya no es *Anu,* solo o en compañia de *Éa,* sino la «Tríada suprema», al completo, la responsable de la cosmogonía: de inicio, los tres, actuando de común acuerdo, organizan el mundo a crear, ese universo polarizado en un Cielo/superior y una Tierra/inferior, tal como éste era tradicionalmente imaginado en el país. Y, tal como ya vimos que lo había manifestado **34**, si bien de una manera mucho más láconica, siempre con la misma finalidad: en beneficio y provecho de los dioses, concentrados en su lugar de habitación, el templo. En este caso, los autores del mito, al referirse al «Templo principal» (*75*) del país, al que también califican como «principal» (*79*), se refieren, evidentemente, a Babilonia, a la que consideraban, al igual que sus compatriotas, como el centro del mundo, y que, si no políticamente, sí al menos culturalmente estaba muy por encima del resto de sus vecinos, y, dentro de dicha ciudad, a su templo más famoso, el Ésagil. No obstante, el rasgo novedoso más llamativo de este mito cosmogónico lo ofrece, desde nuestro punto de vista, el hecho de que se consideraba que los dioses responsables de la creación del universo se habían hecho, antes incluso de llevar a cabo dicha labor, «una (primera) idea» (*71*) de lo que iban y querían realizar: el verbo que se utiliza este caso, *aḫâzu,* «tomar», «coger», pero, también, «aprehender», «comprender» y «hacerse una idea» (*Chicago Assyrian Dictionary,* A/1, p. 177: 4), no se puede comprender de otra manera. Dicho verbo implica una planificación que volveremos a encontrar señalada en otras ocasiones.

36. LOS PRÓLOGOS DEL GRAN TRATADO DE ASTROLOGÍA[264]

26. Se trata de los preámbulos a esta gran y famosa obra, organizada durante la segunda mitad del II milenio y que comprendía un total

[264] Acerca de la astrología mesopotámica y de su gran «tratado» ver *Divination et rationalité,* p. 101 s.

de 70 tablillas en las que se contenía un conjunto de 7.000 observaciones y oráculos. La obra comenzaba con la presente introducción, de la que se conservan dos versiones, la primera en sumerio y la segunda en acadio (ver Ch. VIROLLEAUD, *L'Astrologie chaldéenne*, 1905-1912, *Sîn*, n.º 1; y, más recientemente, *Mythes et rites de Babylone*, p. 316 ss.). Se desconoce cuál de las dos era la original. Existen, no obstante, bastantes posibilidades de que ésta haya sido la redactada en acadio; la versión sumeria, que no es una traducción literal de la acadia –pues el contenido de ambas no es similar–, se habría, al menos, inspirado en ella.

Versión en sumerio

Cuando Anu, Enlil *y* Enki, *los grandes dioses,*
En su Consejo infalible,
Entre las principales normas del Cielo y de la Tierra,
Instauraron el Creciente lunar
Que daría lugar a los Días, constituiría los Meses
Y proporcionaría los presagios
Relacionados con el Cielo y la Tierra,
¡Dicho Creciente brilla en el Cielo,
Y, en pleno Cielo, se le vio resplandecer entre las Estrellas!

Versión en acadio

En otros términos:
Cuando Anu, Enlil *y* Éa, *los grandes dioses,*
Hubieron, en su Consejo,
Fijado los planes sobre el Cielo y la Tierra,
Y hubieron encargado a los dioses astrales mayores
Que creasen el Día
Y que asegurasen la sucesión regular de los Meses,
Para las observaciones (astrológicas) de los hombres,
¡Entonces se vio que el Sol se alzaba
Y <los Astros> brillaban para siempre en el Cielo!

27. Todavía había otra versión en acadio de este prólogo; dicha versión pasó quizá de moda y fue sustituida oficialmente por la que se acaba de leer. Conocemos esta otra gracias al celo de un antiguo editor que conservó su contenido, a modo de apéndice, al final de la vigesimosegunda tablilla del tratado que ponía fin a la primera parte del mismo. El texto ha sido publicado por E. WEIDNER en *Archiv für Orientforschung* XVII (1954 s.), p. 89[265]:

[265] Con el fin de distinguir sus versos de los de la versión sumerio-acadia, ya conocida, hemos numerado los de la presente como 1a, 5a...

1a *Cuando* Anu, Enlil *y* Éa, *los grandes dioses,*
Crearon el Cielo y la Tierra,
Quisieron hacer evidentes los signos (astrológicos):
¡Establecieron, entonces, las Estaciones
E instituyeron las Posiciones de los Astros;
Diseñaron las Estrellas
Y les concedieron sus trayectorias;
5a *Agruparon, siguiendo su propia (?) imagen,*
Las Estrellas en Constelaciones;
Midieron la duración del Día y de la Noche;
Crearon los Meses y el Año;
Trazaron (?) las rutas de la Luna y del Sol!
Así adoptaron sus decisiones
Relativas al Cielo y a la Tierra.

28. Este mito, escrito para servir de introducción a un tratado de adivinación cuyos presagios se deducían de la observación del movimiento de los astros, tenía, forzosamente, que estar orientado a dar una explicación de aquéllos y del papel que originalmente les habían concedido sus creadores y, de hecho, al leer esta introducción, se diría que la cosmogonía comenzó con ellos. El espíritu y la finalidad con que éstos fueron concebidos y creados se comprende mucho mejor –según pensaban los autores del mito– en el momento preciso de su creación o, dicho de otro modo, cuando se definen –tanto en sí mismos como en su función adivinatoria– la naturaleza y el oficio de estos elementos del cosmos: de los «dioses astrales mayores» (*6*), del Creciente (*2*), del Sol (*8*), de la Luna y el Sol (*7a*), de los Astros, de las Estrellas y de las Constelaciones (*4, 9, 4a*) que están, todos ellos, destinados a ejecutar los planes de sus autores (ver, sobre todo, *6* s.). Si bien en este caso, y al igual que ocurre en otras ocasiones, tampoco se nos revela el *modus operandi* de los tres grandes dioses[266], al menos los vemos actuar *en grupo* y –hecho que, en esta ocasión, resulta indudable: ver, sobre todo, *6* y *7a,* que se tienen que relacionar con *2a– tras haberse puesto de acuerdo* para calcular y planificar su obra. Así pues, todo ocurre como si, a ojos de sus autores, fuese mucho más importante destacar el papel de los demiurgos como autores responsables de dicha creación, poniendo énfasis en el hecho de que, de entrada, la gran obra cósmica había sido el producto de una reflexión madura, muy debatida y decidida entre ellos, teniendo menos importancia llegar a saber cómo habían procedido para llevar a cabo su creación. El mito, por tanto, parece haber sido descargado de detalles secundarios, dando cuenta solamen-

[266] Los verbos aquí utilizados (*kunnu* – en sumerio gin, gina: *2 / / 6* y *3a;* y *banû*) aparecen en otros textos: §§ 15, 17, 19, 21 s., 34. *3a* emplea *šuršudu:* «fundar, establecer las bases». Ver *Mythes et rites de Babylone,* p. 323 ss.

te de los grandes argumentos intelectuales. Se trata, en conclusión, de un relato mitológico que tiende hacia un enunciado teológico.

37. EL PRÓLOGO DEL TORNEO ENTRE DOS INSECTOS

29. Este documento no pone formalmente en escena a estos tres altos personajes divinos cuya presencia y actuación, no cabe duda, se tiene que sobreentender en este caso. Se trata del inicio de un tensón cuyos «competidores» son dos pequeños animales no identificados (ver § 30): así pues, el objeto de la creación es, en este caso, el mundo animal. Conservamos dos testimonios –copias, ambas, del I milenio– de un texto cuya historia desconocemos que, además, nos ha llegado incompleto y que, hasta el momento, todavía no ha sido estudiado ni editado. Sólo uno de ellos ha aparecido publicado en la lámina 34 del tomo XIII de *Cuneiform Texts... in the British Museum;* el otro sólo se dio a conocer a través de una fotografía de muy baja calidad que resulta casi indescifrable (comp. *Mythes et rites de Babylone,* p. 313 ss.). La traducción del contenido de la parte del primero de dichos documentos que aquí nos interesa es la siguiente:

Cuando los grandes dioses, reunidos en su Consejo,
Habían creado [el Cielo y la Tierra],
Formado el Azul, consolidado [el Suelo (?)...],
Alumbraron a los Animales [...]:
Grandes bestias salvajes, bestias salvajes, bichos salvajes].
Y una vez que hubieron [... (a)] estos Animales,
Estab[lecieron (?) los dominios respectivos de cada uno]
Al Ganado y a los Bichos frecuentes...

30. Entre estos últimos ocupan un lugar preferente los dos protagonistas del torneo: *ḫamanirru* y *išqapiṣu,* aparentemente dos insectos muy habituales que frecuentaban las casas –o los cuerpos– de los hombres. Este hecho –dicho sea entre paréntesis– podría conceder al tensón, por una vez, un tono ligeramente cómico o irónico. El relato, en suma, no hace más que recordar, o aplicar, al género animal, la «doctrina», ya preestablecida, que postulaba la existencia, con anterioridad a la creación, de una Asamblea deliberativa, durante la cual los dioses supremos habían decidido y discutido tanto su plan de acción como la naturaleza, el destino y la organización de aquello que estaban dispuestos a crear (*1*) –procedimiento que resulta muy frecuente en un país «industrializado» en el que, desde hacía ya mucho tiempo, se había llegado a la conclusión de que antes de proceder a la fabricación masiva de cualquier tipo de utensilio era necesario estudiar el

prototipo del mismo; más adelante volveremos a encontrar este método aplicado a la antropogonía (ver ya VIII, § 20 s. y XIII, § 14). El hecho más destacable, en este caso, es, sobre todo, la variedad de verbos utilizados para definir los diferentes componentes del universo (*Mythes et rites de Babylone*, p. 323): el «Azul» –o, dicho de otro modo, el cielo de colores tornasolados– está «formado» (*bašâmu/buššumu*, términos que se utilizan para describir la forma que se da a una construcción, a un objeto manufacturado o a un dibujo): *2*; el [Suelo (?)] está «consolidado» (*kaṣâru*, término que se aplica a una construcción que se «consolida» por medio de la sólida disposición del conjunto de sus partes): *ibid.*; y los Animales son «alumbrados» (*šupû*: «alumbrar, iluminar» aquello que, anteriormente, no era visible, «hacerlo aparecer»): *3*. No parece, así pues, que haya que profundizar mucho en el significado de estos matices: su multiplicidad pone de manifiesto, sobre todo, por parte de sus autores (tanto de este texto, como de los precedentes o de otros), la confesión de cierta ignorancia acerca de las circunstancias y las formas concretas y precisas de los actos de creación e, incluso, cierta indiferencia con respecto a ellos: *el sujeto, y no los verbos,* son el único dato indudable, pues resultaba evidente que los dioses eran los autores de la creación de las cosas, dejando a un lado el procedimiento *in concreto* que aquéllos hubiesen seguido. Existe, por lo demás, una posibilidad bastante elevada de que *Éa*, a juzgar por el papel que constantemente se le asigna y por sus prerrogativas, haya sido el responsable de la elaboración del «plan» para la creación de cada sector de universo, limitándose los otros dioses, al igual que sucede en otras ocasiones (ver, sobre todo, **45**, I: *218-220*), a aprobarlo y aplaudirlo.

Como se habrá advertido, también en esta ocasión (ver ya **36** *b:* § 28), a cada ser prototípico, desde el mismo momento de su aparición sobre el mundo, se le atribuye un «dominio» (?) propio; en otros términos, se le concede un marco de existencia y de funcionamiento, aquello que podemos denominar como su *destino* (v.g. VII, § 10; VIII, §§ 13, 21). La creación constituye, por tanto, *un sistema* en el que cada pieza tiene su papel y su camino a seguir; papel y directrices que fueron calculadas y establecidas por los dioses creadores en el momento en que produjeron las cosas, asegurando así el cumplimiento de su plan –existe, por tanto, continuidad entre la cosmogonía y la marcha del universo, entre la formación del mundo y su historia posterior–, principio fundamental del pensamiento religioso en Mesopotamia –al igual que en Israel[267].

---

[267] Este hecho concede su razón de ser y su valor, sobre todo, a la «Adivinación deductiva» (*Divination et rationalité*, p. 101 s.). Esta misma idea, dicho sea de paso, también prevalece en la concepción bíblica de los orígenes y de la marcha del mundo: *Naissance de Dieu*, p. 178 s.

38. MARDUK, CREADOR DEL MUNDO

31. Si el presente libro hubiese sido concebido con un planteamiento claramente cronológico, esta pieza se habría tenido que incluir tras el *Poema de la Creación*/**50**. Su característica particular radica, efectivamente, en que hace responsable de la cosmogonía a un único personaje que, además, es un recién llegado, *Marduk* –quizá como consecuencia de la simple trasposición y del desplazamiento de una construcción mitológica más antigua y protagonizada por otro(s) héroe(s), circunstancia que, a fin de cuentas, habla en favor del ordenamiento que hemos adoptado en la presente obra–; el primer testimonio de dicha doctrina, y el más antiguo de todos los que poseemos, es, precisamente, el *Poema* antes mencionado. Así pues, y por el momento, quedémonos sólo con el hecho de que una tradición mitológica más reciente ha podido sustituir, en el papel de Demiurgo, a *Anu, Enlil* y *Éa* por *Marduk*.

En este caso estamos, nuevamente (como en **34** s.), ante el exordio de una plegaria «por la fundación de un templo» cuyo contenido no parece haber sido compuesto antes de finales del II milenio. Conservamos tres testimonios distintos de este relato; dos de ellos nos han llegado en un estado terriblemente fragmentario, mientras que el tercero apenas ha sufrido daños en las cuarenta primeras líneas del texto. Este texto es conocido desde hace ya mucho tiempo y, en principio, fue editado, mediante una simple transcripción, por T. G. PINCHES en el *Journal of the Royal Asiatic Society* (1891), p. 393 s.; unos diez años después, L. W. KING presentó, en el volumen XIII de *Cuneiform Texts... in the British Museum* (lám. 35 ss.), una nueva edición del mismo, con apografía del texto cuneiforme; desde entonces el texto se ha publicado en numerosas ocasiones (una traducción y discusión del mismo, de reciente publicación, se puede consultar en *Mythes et rites de Babylone*, p. 301 ss.). Se trata de un texto bilingüe que, al menos en nuestro testimonio principal, ofrece la particularidad de que la versión acadia, curiosamente, aparece encuadrada en cada línea por la versión sumeria, cortada, así, en dos mitades. Es muy posible que la versión en sumerio, a juzgar por su pobreza, no sea más que una traducción del original acadio. El ejemplar que actualmente está a nuestra disposición es una copia poco cuidada, y el copista ha pasado por alto múltiples e importantes errores –entre ellos, lamentables desplazamientos de versos (*18* + *31*; *29* + *28*...)–. Además, la narración, con mucha frecuencia, resulta excesivamente lacónica o hace alusión a muchos aspectos que, desde nuestro punto de vista, son demasiado oscuros o inseguros:

Antes de la creación: la «nada» original

1 *¡Ninguna santa Morada, ningún Templo, en su santa localidad,*
Había sido construido por el momento:
No había surgido del suelo ninguna caña,

No había sido creado ningún árbol;
No había sido colocado ningún ladrillo,
No se había fabricado ningún molde de ladrillos;
No se había construido ninguna vivienda,
Ni ninguna ciudad;
5 *No se había dispuesto ninguna aglomeración;*
No se había constituido ningún rebaño!
Nippur aún no había sido creada, ni se había construido el Ékur;
Uruk aún no había sido creada, ni se había construido el Éanna;
Apsû aún no había sido creado, ni se había construido el Éridu:
(En resumen,) ninguna santa Morada, ningún Templo,
Tenía su emplazamiento dispuesto:
10 *¡Todos los territorios no eran más que Mar!*

Creación de los lugares santos en que se alojarán los dioses

Entonces, en la época en que el contenido de este Mar
No formaba todavía más que una fosa (?),
Fue, en ese momento, cuando se hizo el Éridu,
Después se construyó el Ésagil:
¡El Éridu (!) que Lugal.du$_6$.kù.ga *alza en pleno Apsû!*
Tras lo cual se construyó Babilonia y se remató el Ésagil.
15 Marduk, *entonces, dispuso a los dioses, a los* Anunnaki,
En dos grupos iguales.
Éstos concedieron a Babilonia <el destino> sublime
De Ciudad santa, sede de su beatitud.

Creación de la Tierra, del género humano, de los animales, de los cursos fluviales y de las plantas

Después, Marduk *prepara una balsa sobre la superficie del agua,*
18 *Fabrica el polvo y lo amontona sobre la balsa;*
31 *E hizo un terraplén en la orilla del Mar (?).*
19 *Después, para dejar ociosos a los dioses,*
En esa sede de su beatitud,
20 *Dio origen a la humanidad:*
Aruru *dio origen con él a la semilla de esta humanidad.*
También creó las bestias salvajes
Y todos los animales de la estepa.
Creó y ubicó al Tigris y al Éufrates,
Concediéndoles un destino benéfico:
25 *Produjo las cañas secas, las cañas tiernas,*
La ciénaga, el cañaveral, el monte bajo.
Produjo la hierba de la estepa:

El Hombre interviene para dar al mundo su aspecto definitivo

27 *¡Todo el territorio estaba formado por ciénagas y cañaverales,*
29 *Bosques y bosquecillos!*
28 *En ese momento la vacas, sus terneros y toros,*
Las ovejas, sus corderos y carneros,
30 *Lo mismo que los muflones e íbices,*
Fueron puestos a disposición (del Hombre).
32 *[Y el Hombre (?)...] deseca la ciénaga,*
Para hacer aparecer allí [...]:
Produce la caña, produce madera;
35 *Produce [...] en el mismo lugar (?);*
[Coloca ladrillos]
Tras haber fabricado el molde para ladrillos;
[Edificó viviendas], construyó ciudades,
[Preparó aglomeraciones], creó un rebaño,
[Creó Nippur] y construyó el Ékur;
40 *[Creó Uruk] y construyó la Éanna...*

El resto se ha perdido.

32. En este texto la creación del mundo se considera, por así decirlo, desde la misma perspectiva «templocéntrica» que ya vimos en **34**; planteamiento que no resulta sorprendente si tenemos en cuenta su contexto litúrgico-arquitectónico: la «nada» anterior (comp. con VIII, § 4) aparece definida por la ausencia de los mayores y más venerados santuarios del país –aquellos que pertenecen a los dioses de la Tríada suprema– y de las ciudades en que debían ser construidos (*6-8*). No existían porque todavía no existía ningún edificio (*1; 4* s.), y no existía ningún edificio porque no había «emplazamientos» en los que pudiesen ser construidos (*9 b*), pues todavía no había aparecido la tierra (*10*), ni había materiales de construcción: cañas, madera y ladrillos (*2-3;* los mismos que anteriormente en **33**).

Las líneas *10-16* son difíciles. Se aprecia con bastante claridad lo que intentan decir: que los primeros templos en ser «construidos», «elevados», «rematados» (*12-14*), el Éridu, en pleno Apsû, y el Ésagil, en Babilonia, fueron, cada uno de ellos, erigidos por sus ocupantes –el primero por *Éa,* al que aquí se denomina *Lugal.du$_6$.kù.ga,* «el rey del Santo Montículo» (du$_6$.kù.ga era, también, uno de los nombres de gloria del Éridu[268]); el otro, por *Marduk,* su hijo–. No obstante, y dado que la tierra propiamente dicha sólo se crea con posterioridad a estos hechos (*17-18; 31*), o bien se trata de una especie de presentimiento o de anuncio de su edificación real en el futuro o, entonces, lo que parece mucho más verosímil, son considerados, en principio, como edificios sobrenaturales y, en cierto sen-

[268] Después de haber sido una de las denominaciones del Nippur mitológico y extratemporal: ver X, n. 195.

tido, inmateriales, que se alzaban, por tanto, en los únicos espacios primordiales que por entonces existían: Abajo, el Apsû/Éridu, Arriba, el Ésagil/Babilonia, confundiéndose, entonces, las ciudades y los templos. El Éridu parece ser más antiguo, pues fue preparado por *Éa,* el padre de *Marduk,* el Ésagil sería más reciente –como veremos más adelante (**50**), *Marduk* sucedió a la Tríada suprema, y su templo personal no aparece mencionado en *6-8*– y es el preferido de los dioses (*16*): su constructor y titular es, desde este momento, su soberano; éste ha distribuido a los dioses en dos grupos iguales para que unos ocupen lo Alto y otros lo Bajo (*15*). Volveremos a encontrar este punto de vista en el *Poema de la Creación*/**50** (VI: *39* s.); al igual que también nos encontraremos (V: *120-130*) al Ésagil ocupando un papel principal, al ser el único emplazamiento en que confluyen todos los dioses y que, por tanto, está abierto a todos ellos. Es muy posible que el autor de esta obra se haya inspirado, a este respecto, en el *Poema* anteriormente citado. Tras la primera distribución espacial de los dioses, aún había que proporcionarles a todos sus habitáculos materiales, alojarlos en ellos, alimentarlos. Por esta razón procede a crear la tierra, pues, en conclusión, ésta les resultaba indispensable.

33. Al igual que el *Poema de la Creación,* pero de una forma diferente (XIV, § 13), la cosmogonía, en este caso, se debe única y exclusivamente a *Marduk* (*17* s.): él es único sujeto de todos los verbos que aparecen en el texto, hasta la línea *30*. El Mar primordial, de acuerdo con una «doctrina» que también aparece expuesta (y que quizás ha sido tomada de allí) en el *Enûma eliš* (*ibid.*, § 6), aparece descrito en dos versos (*10* s.), que constituyen una famosa *crux*. Quizá sea más conveniente considerar que, en *11*, sólo se habla de la *forma* de esta extensión marina, a la que se considera como una inmensa zanja, una excavación en la que sólo hay agua, a la manera, quizás, del surco excavado, en un «principio», por el arado de los dioses en la *Teogonía de Dunnu*/**28** (*4*). *Marduk* –siguiendo una presentación totalmente original, a la que no se le conoce ningún paralelo– crea, entonces, la tierra (a la que la cosmología de esta región consideraba como una especie de isla rodeada por todas partes por las aguas del mar) bajo la forma de una balsa que flota y sobre la cual amontona el «polvo» del suelo (*17-18* + *31*) y que está delimitada por las escarpaduras de la orilla (*31*). La tierra, por ello, está vacía y con el fin de asegurar a los dioses una existencia despreocupada y abundantemente provista de todo tipo de bienes, crea la humanidad (*20*), con la ayuda de la diosa-madre *Aruru* (*21*)[269] –creencia que estaba bastante extendida y que implicaba una visión más o menos sexual acerca de la creación de la raza humana: comp. con V, § 6; XII, §§ 7, 11, 13, etc–. Luego, crea todo aquello que servirá para alimentar el trabajo teocéntrico de los hombres: el reino animal, en principio en estado salvaje (*21* s.), los dos ríos dadores de vida (*23* s.) y la vegetación, también silvestre (*25* s.).

---

[269] Ver VII, n. 82.

Es en este momento cuando interviene el Hombre con la finalidad, de rematar la creación, sometiendo la naturaleza a la cultura, pues también él parte de una especie de nada cultural (*27* + *29*). En un primer momento recibe o consigue, a través de su propio esfuerzo, hacerse con el ganado mayor y menor (*28*), aprovechándose de los animales no domesticables (*30*); al igual que en *5* b y en su paralelo *38* b, los autores, en este caso, sólo se los imaginaban al servicio de los dioses, destinatarios privilegiados de todas estas carnes. Igualmente, el Hombre también se dedicó, en seguida, al roturado y a la agricultura (éste es, al parecer, el sentido de *32-33,* versos, en parte, perdidos), y se preocupa, sobre todo, del abastecimiento de los materiales necesarios para la edificación de templos, actividad que, en efecto, polariza todo el relato: se trata de los mismos materiales de que se carecía «anteriormente», en la época de la «nada» original (*2* s.): cañas, maderas y ladrillos (*34-36*). A consecuencia de este hecho, los hombres ya se encuentran, por tanto, en disposición de empezar a construir y, por ello, su primer objetivo se centrará en la construcción de los grandes templos, ahora ya tridimensionales y palpables: el Ékur de Nippur y la Éanna de Uruk (*39-40*). Es posible que el Éridu fuese mencionado en la parte que se ha perdido de dichos versos, pero también puede que este edificio, que se creía que ya había sido construido por su ilustre ocupante (comp. con *13*), haya sido, en este momento, dejado al margen de dicho plan de edificación. Entre los santuarios más famosos, ausentes originalmente (*6-8*), no aparecía mencionado el Ésagil, obra de *Marduk.* La explicación de este hecho quizás se deba a que se le consideraba superior a todos los demás o, sobre todo, y de acuerdo con la sugerencia antes expuesta, para dar cuenta de que su constructor y titular, *Marduk,* era un recién llegado, posterior a la gran Tríada. En este último caso, el propio mito podría suponer, tácitamente, la existencia de una época en la que la cosmogonía había sido atribuida a los predecesores de *Marduk.*

34. Esta historia, como se habrá podido apreciar al analizar algunos de los aspectos básicos sobre los que se articula (superioridad y prioridad de *Marduk,* de su templo y de su ciudad; *Marduk* como único demiurgo, con una total ausencia, al menos en este caso, de *Éa;* el elemento marino tomado como punto de partida para la creación del mundo...) tiene mucho en común con el *Poema de la Creación*/**50**: este hecho se comprenderá mucho mejor al estudiar las implicaciones de estas creencias. El texto, a pesar de reflejar la misma visión de cosas que dicho poema, no lo reproduce servilmente, sino que ha vuelto a pensar y elaborar, a su manera, dicha visión, añadiéndole materiales míticos foráneos y, posiblemente, muy antiguos. Ésta es una nueva prueba de la libertad y de la variedad del pensamiento mitológico, tanto en materia de cosmogonía como en el resto de los sectores de la ideología religiosa.

Resulta preciso destacar que nuestro texto presenta una serie de rasgos fabulosos, incluso en su enunciado –la «fosa» del Mar; la «balsa»; el

«polvo amontonado» encima de ésta; el «terraplenado» de la orilla (*17–18 + 31*)–, que le conceden cierto aspecto ingenuo y arcaico, mientras que también se afirma, a través de otros medios, como el final de una larga búsqueda de cierto tipo de lenguaje abstracto. Al igual que otros relatos escritos en acadio (ver **31**, § 15; **32**, § 17; **33**, § 21), a la hora de designar los actos creativos casi siempre recurre a verbos cuyo sentido apenas hace alusión a imágenes precisas. En principio y sobre todo, tal como ya hemos indicado, a *banû* pero, en este caso, sin la menor referencia al modelado de la arcilla; o al término *epêšu,* prácticamente equivalente al anterior, si bien de sentido mucho más vago («hacer», «confeccionar», «fabricar» –*Mythes et rites de Babylone,* p. 323 ss.), que, en suma, aluden única y exclusivamente a la «producción» en tanto que tal, al mismo tiempo que sirven para destacar la eficaz intervención del sujeto (*Marduk*) en las modalidades concretas de su actividad creadora. En este caso asistimos de nuevo a una especie de desplazamiento del mito propiamente dicho hacia la imagen, menos destinada a sostener una historia, una sucesión de acontecimientos creados con el fin de «resolver» un problema, que a una serie de ideas, a una sucesión de pensamientos que distan mucho más del detalle material y exacto, pero que, en definitiva, persiguen un mismo fin. Más adelante (sobre todo en el capítulo XVI) volveremos a hablar de esta importante y destacada cuestión dentro de la mitología en Mesopotamia.

ANTROPOGONÍAS

35. Resulta imposible presentarlas en un orden cronológico correcto, al igual que nos sucede, casi siempre, con la literatura mesopotámica actualmente a nuestra disposición. Ni siquiera podemos llegar a introducir un orden lógico que resulte satisfactorio: algunas de estas piezas implican o recuerdan, al menos, una cosmogonía (**39** s., **43**) o, incluso, una teogonía (**39**; **42**); otras (**41**; **43**), tienen como finalidad la introducción primera, en la Tierra, de un nuevo elemento, de la naturaleza y, sobre todo, de la cultura, y, por tanto, suponen, tácitamente, la existencia de hombres; en este caso, por tanto, no se trata de auténticas antropogonías. Aun así, y a pesar del sentido y del significado de las palabras, las hemos incluido en este apartado porque, en definitiva, nos parecía que éste era el lugar que les correspondía, como complemento de las restantes, debido a que, en este país, la cultura está íntimamente ligada con el *destino* propio de los hombres, con su naturaleza fundamental, tal como ésta había sido programada por los dioses. En lo que respecta a la antropogonía propiamente dicha, hay dos mitos, muy importantes, que, dentro de la presente obra, han sido excluidos de este apartado para ser incorporados a otro lugar de la misma: el dedicado a la gloria de *Enki: Enki y Ninmaḫ*/**7**, que ya hemos estudiado anteriormente, y el famoso del *Muy Sabio*/**45**, que se analizará en el capítulo

siguiente, mito que, a este respecto, ha sido reproducido y retomado por el *Enûma eliš*/**50**. Estas dos últimas obras son dos vastas síntesis que vienen a testimoniar una nueva orientación de la mitología. De hecho, en el mito del *Muy Sabio* encontraremos expuesta de manera mucho más detallada, e incluso sutil e inteligente, algo parecido a una «doctrina» de las circunstancias y, sobre todo, del sentido y del fin de la «invención» y de la creación de los hombres.

39. EL RELATO BILINGÜE DE LA CREACIÓN DEL HOMBRE

36. Conocido gracias a los fragmentos de dos, o quizás tres, manuscritos, este mito –al igual que el anterior **38**– se presenta en un doble versión, sumeria y acadia, cuyas líneas, en este caso, se van alternando entre sí; la versión sumeria parece ser mucho más tosca y, probablemente, se trate de una traducción de la versión acadia. El texto resulta tan arduo y complejo, está tan mal redactado y transcrito (prueba de ello son, por ejemplo, las extrañas e innecesarias repeticiones de *4-6* / / *10-12;* y, sobre todo, *20* b / / *25* / / *27* / / *31*a) y, con frecuencia, nos resulta tan poco claro, que es muy difícil llegar a hacerse una idea del estado original del relato, incluso teniendo en cuenta que (sobre todo en la versión sumeria) las lagunas son muy escasas (una de ellas, entre *32-34* ya aparecía, tal como nos lo señala el copista, en el ejemplar que él transcribía). Nuestro más antiguo manuscrito de este texto[270] figuraba en la supuesta Biblioteca de Tiglatpileser I (1115-1077)[271]: la redacción del mito sería, por tanto, anterior al final del II milenio y, sin duda, todavía se remontaría a una fecha mucho más temprana, en la medida en que se puede argumentar que en él se ignora el papel creador de *Marduk*. La última edición de este documento, con traducción comentada, es la realizada por G. PETTINATO en las páginas 74 ss. de su libro *Das orientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen* (1971). A pesar de que no se puede hacer ningún reproche a la obra de Pettinato, incluso en el plano puramente filológico, en la presente traducción, y por lo que respecta al texto sumerio, hemos optado por seguir la revisión llevada a cabo S. N. Kramer.

Orígenes y primeros trabajos preparatorios sobre la tierra

1 *Cuando (el) Cielo fue separado de (la) Tierra*
–Hasta entonces sólidamente unidos–
Y aparecieron las diosas-madres,
Cuando se fundó y se colocó la Tierra en su lugar,
Cuando los dioses decidieron el programa del universo

[270] Texto cuneiforme publicado por E. EBELING, *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts,* n.º 4.

[271] Ver XI, n. 244. Es el n.º 10, p. 207, del catálogo compuesto por E. WEIDNER.

Y, para preparar el sistema de irrigación,
Establecieron los cursos del Tigris y del Éufrates,
Entonces An, Enlil, Ninmaḫ[272] *(!) y* Enki, *los dioses mayores,*
Al igual que los otros grandes dioses: los Anunna,
Ocuparon su lugar sobre su alto estrado,
Y mantuvieron una reunión.

Los dioses deciden crear a los hombres

Dado que ya habían establecido el programa del universo,
Y con el fin de preparar el sistema de irrigación,
Constituido por los cursos del Tigris y del Éufrates,
<Enlil *les pregunta*>: *«Y ahora ¿qué vamos a hacer?*
¿Qué crearemos ahora?–
Oh, grandes dioses Anunna, *¿qué haremos ahora?*
Así pues, ¿qué vamos a crear?»
Y los grandes dioses, allí presentes,
Junto con los Anunna, *que asignan los destinos,*
Respondieron, en coro, a Enlil:
«¡En la "Fábrica de carne" de Duranki (Nippur),
Vamos a inmolar dos (?) divinos Alla,
Y de su sangre nacerán los hombres!

Finalidad de dicha creación

La corvea de los dioses será su corvea:
Ellos delimitarán los campos, de una vez por todas,
Y tomarán en sus manos azadas y seras
En provecho de la casa de los grandes dioses,
¡Digna sede del alto estrado!
Ellos se sumarán gleba tras gleba;
Ellos delimitarán los campos, de una vez por todas.
Pondrán en funcionamiento el sistema de irrigación
{*Ellos delimitarán los campos*}[273]
Para regarlo todo
Y hacer surgir, así, todo tipo de plantas.
[...] la lluvia [...]
Ellos delimitarán los campos y apilarán las gavillas
fractura[274] fractura
fractura fractura

[272] El copista, sin duda por despiste o por error, introdujo aquí el nombre de *Utu*, cuya presencia resulta terriblemente sorprendente en este contexto; sin embargo en *38* menciona, mucho más correctamente, a *Ninmaḫ*. Además, y entre otras equivocaciones, también olvidó introducir en el verso *13* el anuncio de la pregunta de *Enlil*. En favor del copista se puede argumentar que dichos errores pueden ser debidos al mal estado del manuscrito que seguía, tal como él mismo nos indica en las líneas *31* s.

[273] Otro error del copista: ditografía.

[274] Los copistas señalan, frecuentemente por medio de la nota *ḫepi*, «(está) roto», las lagunas del texto que transcriben. En ocasiones, incluso llegan a precisar que la fractura es «reciente» (**45**, i, rev.: *4*; *9*).

fractura fractura
Así, ellos cultivarán los campos de los Anunna,
Ampliando las riquezas del país,
Celebrando dignamente las fiestas de los dioses
Y derramando agua fresca en la gran residencia,
¡Digna sede del alto estrado!
Se les llamará Ullegarra *y* Annegarra,
¡Y multiplicarán, en beneficio de la prosperidad del país,
Bóvidos, óvidos, (otros) animales, peces y pájaros!

Carácter definitivo de dicha creación

¡Esto fue lo que decidieron, con su sagrada boca,
Enul *y* Ninul,
Y Aruru/Bêlit-ilî, *digna soberana,*
Ratificó su amplio programa!
Un técnico tras otro, un rústico tras otro,
Fueron brotando como el grano:
¡Y, como ocurre con las estrellas del cielo,
Esto nunca cambiará!
Mientras, se celebrarán dignamente, día y noche,
Las fiestas de los dioses,
De acuerdo con el amplio programa que establecieron
An, Enlil, Enki *y* Ninmaḫ[275], *los dioses mayores!»*
Y allí mismo donde habían sido creados los hombres,
Se intaló a Nisaba *como (su) soberana.*
– Ésta es una doctrina secreta:
¡Sólo se debe hablar de ella entre personas competentes!–

37. La presentación más completa de este relato, tal como ha llegado hasta nosotros, se encuentra contenida en una serie de, al menos, tres tablillas: la primera y su continuación inmediata, la primera parte de la segunda, reproducen, literalmente, una lista, atestiguada por separado gracias a otros documentos, que presenta muchas posibilidades de ser de época antigua (quizás remonte, como muy tarde, a fines del III milenio). Se trata de una enumeración de nombres propios arcaicos, de elementos de dichos nombres o, quizás, de hipocorísticos, formados, todos ellos, con sílabas simples, con frecuencia repetidas: *a-a; a-a-a; a-ku; a-ku-ku; me-me; me-me-me; me-a; me-me-a;* etc. Al final de esta segunda tablilla, justo después de nuestro mito, aparece (tal como siempre sucede en aquellos casos en que la tablilla no es más que una subdivisión de una «serie») una línea de unión, la primera de las que figuraba en la siguiente tablilla; en este caso, dicha línea es el primer verso del *Poema del Muy Sabio*/**45**. Dado que dicho poema es, a juzgar por todas las evidencias, una composición independiente, quienes lo han

[275] Ver n. 272.

puesto en relación con el presente relato manifiestan, aparentemente, ciertas sospechas acerca de la identidad básica que existía entre los propósitos de cada uno de estos dos poemas: el origen del Hombre. En este caso el añadido, al principio del texto, de la lista de «nombres» también debió estar, en algún modo, relacionado, desde el punto de vista de los editores del texto, con este mismo propósito: quizás creían ver en estas extrañas combinaciones de balbuceantes fonemas, caídos desde hacía mucho tiempo en desuso en la onomástica corriente, los nombres de los representantes más antiguos de la especie humana o, incluso, las palabras con las que estos se expresaban. Algunos intérpretes –quizás excesivamente atrevidos– han creído descubrir en ella, en esta visión de las cosas apenas sugerida por el orden y el contenido de nuestras tres tablillas, la «doctrina secreta, sólo para iniciados» que pone de manifiesto la advertencia final (*51;* conocemos alrededor de otras cuarenta obras, dentro de la literatura local, que tienen esta misma presentación[276]). Pero no son más que simples conjeturas, más o menos oníricas, y existen otros ejemplos en los que, en la misma tablilla o en la misma serie de tablillas, se han reunido, debido a razones prácticas desconocidas para nosotros, obras distintas que, fundamentalmente, nos deberían llevar a ser mucho más cautos a este respecto (ver *supra* XI, § 8 y n. 230; ver *infra* § 48).

38. El relato se inicia con un recuerdo de los orígenes del mundo y, al menos en parte, con una teo-cosmogonía: el Cielo y la Tierra, sin duda personalizados, y que con anterioridad estaban unidos formando un conjunto sobrenatural, único y confuso, fueron, en un principio, separados –no se dice nada acerca de cómo ocurrió, al igual que en los paralelos de este mito, ver *supra* § 9–. Tras esto aparecen en el Cielo (hecho que tampoco se aclara más) las diosas-madres (*2*) y, con ellas, la posibilidad de enriquecer la familia divina con nuevos miembros y que, aquí abajo, se «funde» la Tierra, el espacio terrestre (*3*). Programando, entonces, el mundo que ellos querían crear –de acuerdo con un procedimiento del que ya hemos visto otros ejemplos: §§ 25, 28– y teniendo en cuenta que, para éste, se hacía indispensable la existencia de un sistema de irrigación (literalmente: «diques y canales»), los dioses crearon la fuente del mismo, trazando el lecho de los dos grandes ríos del país (*3-6*). Tras haber «preparado el terreno», los dioses supremos, al igual que en otros mitos (**35** s.), se reúnen en un Consejo para decidir qué se debe hacer. La iniciativa, al parecer, se debe a *Enlil* (el hemistiquio *13*a, olvidado por el copista, se puede restituir con facilidad gracias a *17*), al menos en su calidad de presidente o de miembro preponderante de la Asamblea –nada, en el texto, sugiere que él haya propuesto la idea de la creación del Hombre, sino que, simplemente,

[276] Ver el artículo *Geheimschrift,* p. 185 ss., del *Reallexikon der Assyriologie,* III. Sin duda resulta mucho más adecuado hablar de «competencia» que de «iniciación» en el sentido propio de la palabra.

planteó la cuestión de qué era lo que iban a hacer (*7-15*)–. La respuesta se pone en boca de los grandes dioses presentes en la Asamblea (*18* s.). Aunque la operación prevista se va a llevar a cabo en Nippur-Duranki (ver X, n. 206), en el uzu.mú.a, «Fábrica de carne», que más adelante nos volveremos a encontrar (**40**: *6*), la responsabilidad de la presente teogonía no se podría imputar exclusivamente, sin caer en la temeridad, a *Enlil,* sobre todo si tenemos en cuenta que el relato coincide bastante bien, en sus líneas generales, con el del *Muy Sabio* (**45**: XIV, § 12): *Enki* –que, en dicho poema, desempeña un papel fundamental y ocupa el lugar principal del mismo– no aparece en este caso, como tampoco lo hace su colaboradora, la gran diosa-madre *Ninmaḫ* (VIII, § 20; ver IV, § 10 y XI, n. 232). Además, y en contra de lo propuesto por algunos intrépidos comentaristas, nada nos dice que la sangre de los *dos* (?) dioses inmolados (*19* s.)[277] haya sido utilizada, en este caso, de una manera diferente a la que veremos que se usa en el *Muy Sabio* (**43**: XIV, § 13), es decir, que se haya utilizado para humedecer y enriquecer la arcilla con la que se modeló el prototipo humano. El presente relato es mucho más corto, lleno de alusiones, pero no contradice, para nada, a su paralelo explícito; e incluso se comprende mucho mejor por pocas referencias que, a este respecto, contenga. El nombre del dios(es) que debe(n) proporcionar la sangre necesaria para la constitución del Hombre no recuerda en nada al que aparece en el *Muy Sabio,* en un pasaje cuyos presupuestos, como más adelante veremos (**45**: XIV, § 14), parecen mucho más sutiles y complejos que en este caso. Es posible que este *Alla* (*19;* anteriormente leído, de forma incorrecta, *Lamga*) sea, en cierta medida, idéntico a ese antepasado de *Anu* que ya nos hemos encontrado anteriormente (**31**: § 15). En este caso, podríamos pensar que la elección de la divinidad a inmolar pudo haber estado regida por su avanzada «edad» o, dicho de otro modo, por el debilitamiento de su poder que, por así hablar, lo convertía en «utilizable» en otro plano distinto.

39. En cambio, resulta indiscutible, aunque la necesidad no aparezca tan dramáticamente demostrada como en el *Muy Sabio,* que el fin de la creación de los hombres es el mismo, tanto en un caso como en el otro: los seres humanos deben de reemplazar a los dioses en el trabajo (*21*) y desarrollar la agricultura (*21* s.; *24-35*), al igual que la ganadería, la pesca y la caza (*40*), y todo ello, en principio, en beneficio de los dioses (*23; 37* s.) y de su propio país (*36; 40a*).

Un rasgo original del relato viene dado por el hecho de que éste nos ofrece los nombres de los primeros representantes de la raza humana: *Ullegarra* y *Annegarra,* personajes que, por otra parte, nos resultan desconocidos. Parece que se trata de dos nombres que presentan una for-

[277] La repetición del nombre *Alla Alla* en el texto (*19*) tanto puede ser un error del copista como la expresión, deliberada, de un dual (¿de una pareja?) o de un plural; en la línea siguiente, sin embargo, el sufijo acadio aparece en plural.

mación bastante curiosa, a partir del término sumerio gar(ra), «situado», «colocado», «establecido», y de dos pronombres acadios, *ulle<ullû,* «aquello más alejado en el espacio y en el tiempo», y *anne<annû,* «lo que está más cerca». Desconocemos si con estos nombres se quiso representar a una pareja («aquel que primero vino al mundo/el que vino después») o si se quiso resumir todo el antiguo conjunto del linaje humano, tanto en su duración («aquéllos», los más antiguos, y «éstos», los más recientes) o en su extensión geográfica sobre la Tierra, desde los más distantes a los más cercanos. Estamos, así pues, ante un misterio difícil de resolver.

Otra particularidad del relato, que tampoco aparece atestiguada en ningún otro lugar, nos la ofrece la decisión tomada por *Enul* y *Ninul,* «Señor» y «Señora de la era arcaica» (*41*) –dos oscuros antepasados de *Enlil*[278] cuya aparición, en este texto, no aparece claramente justificada– y ratificada por la Diosa-madre, aquí denominada, en sumerio, *Aruru* (nombre ya conocido: IV, § 3; VI, § 4; VII, § 14; VIII, § 15; X, § 5, 11.º...) y a la que, la versión acadia, llama *Bêlit-ilî* (diosa que, como veremos, ocupa un destacado papel en el *Atraḫasîs*/**45**, I: *189* s.). Nuestro texto no resulta lo suficientemente claro y unívoco como para que lleguemos a comprender si, en este caso, se trata de la creación y del destino del Hombre, ya expuestos anteriormente (*18-40*), con lo cual se designaría, así, a sus verdaderos responsables –en contradicción, por una vez, con el *Muy Sabio,* salvo en el nombre de *Bêlit-ilî*– o si, tal como parece muy posible, esta decisión de *Enul-Ninul* y este «programa ratificado» (literalmente: «marcado», «diseñado») por *Aruru/Bêlit-ilî* anuncian la continuación del acto de creación humana, el momento en que los dioses, satisfechos, una vez que ya habían sido creados los hombres y que éstos habían procedido a llevar a cabo la labor que les correspondía de acuerdo a su destino original, decidieron que las generaciones de humanos se sucederían por siempre unas a otras y que éstas estarían constituidas por individuos dotados de capacidad de invención, capaces de asegurar el progreso, y por individuos ignorantes y rústicos cuya única utilidad sería llevar a cabo, como si se tratase de animales, el trabajo que los otros les habían asignado (*43*). La existencia de gran cantidad de hombres es la única garantía con que cuentan los dioses para asegurar que «la fiesta continuará» (*46-48*), dicho de otro modo, para garantizar que éstos seguirán disfrutando de una existencia despreocupada y opulenta. Dentro de este contexto, es posible que el último verso del mito (*49-50*) todavía haga referencia al trabajo esencial de los hombres, aquel que, dentro del país, presidía y dirigía todas las demás labores: la agricultura, la producción de cereales, actividad de la que *Nisaba* era patrona (ver, ya, VII, §§ 9, 12; VIII, § 16; X, § 5, 13.º, etc.).

Ignoramos, al igual que sucede con el *Muy Sabio*/**45**, hasta qué punto el presente mito se encuadra dentro de una misma línea de pen-

---

[278] Ya señalados como tales en las listas canónicas de divinidades (ver § 3).

samiento que se había constituido en este país para dar cuenta de la razón de ser de la existencia de los hombres y de su «creación», si bien, al mismo tiempo, también es posible que haya podido conservar ciertos rasgos secundarios originales y una visión propia acerca de dicha cuestión.

40. LA INVENCIÓN DE LA AZADA Y EL ORIGEN DE LOS HOMBRES

40. Se trata de un corto poema (25 líneas) escrito en sumerio y conocido gracias a una decena de manuscritos fragmentarios de inicios de II milenio. S. N. KRAMER lo «descubrió» en su *Sumerian Mythology* (p. 52 s.) y G. PETTINATO ha ofrecido la última reedición, traducción y comentario del mismo en las páginas 83 ss. de la obra anteriormente citada (§ 35). Se trata de un texto de difícil traducción y comprensión, debido a la oscuridad y ambigüedad de algunas de sus palabras y giros. La traducción que aquí ofrecemos es el resultado de una nueva revisión del texto realizada por S. N. Kramer:

Enlil, único responsable de la creación: la cosmogonía

*¡Fue, verdaderamente, el Señor (*Enlil*)*
Quien hizo aparecer todo lo perfecto!
¡El Señor, que establece para siempre los destinos,
Antes de sacar del suelo las primicias del país,
Tuvo cuidado de separar el Cielo de la Tierra
Y de separar la Tierra del Cielo!

Preparativos: invención de la Azada

Para hacer nacer, en la «Fábrica de carne»,
Al jefe (del linaje de los hombres)
A Duranki (Nippur), él lleva una estaca (!)
Y con ella hizo la Azada,
Y, desde el día siguiente,
Instituye la Corvea, estableciendo, así, el destino
(De los hombres futuros).
Diseñando los aperos de esta Corvea,

Celebración de la Azada

Enlil *ensalza la Azada:*
¡La Azada de oro, con «cabeza» de lapislázuli,
Soportada por lazos de oro y de plata fina,
Cuya hoja se parece a una reja de lapislázuli,
Y la punta a un buey de un solo cuerno
Aislado sobre un gran terraplén!

Creación (?) de los hombres

Tras haber admirado esta Azada,
El Señor establece su destino,
Y, habiéndola coronado con un ramo de plantas (?),
La lleva a la «Fábrica de carne»
Y la usa para colocar en el molde
Al jefe (del linaje de los hombres).
¡Fue, en este momento, cuando, ante él,

Los hombres se multiplicaron aquí abajo!
Mientras Enlil *cuidaba de los cabezas negras,*
Los Anunna *que formaban su corte,*
Con su mano piadosamente sobre la boca,
Adularon a Enlil *con sus aclamaciones*
Y entregaron la Azada a los cabezas negras.

Los otros dioses alaban a *Enlil* y dan la Azada a los hombres

41. Teniendo en cuenta la concisión del texto, esta especie de himno a la Azada, útil básico y fundamental del trabajo de la tierra, no parece ser, en realidad, una versión de una antropogonía; éste es, al menos, el punto de vista actualmente adoptado por S. N. Kramer. A pesar de ello, puede seguir siendo interpretado en este sentido, sobre todo si tenemos en cuenta las líneas *1-5,* que parecen vincular todo este relato con los orígenes del universo, al hacerlo remontar, una vez más (**7** y **29**), al momento de la separación del Cielo y de la Tierra. El autor de este primer acto de la teo-cosmogonía es *Enlil* y, aquí, al igual que en **31** y a diferencia de lo que sucede en **35-37**, aparece como único creador. En este caso, el beneficiario de su creación no sólo es «el país», dicho de otro modo, Mesopotamia, a la que, en cierto sentido, quiere hacer brotar del suelo, al igual que nace una planta (*3,* literalmente: «que surja de la tierra el grano del país», imagen ya conocida: §§ 11; 44), sino que, además, dicha creación tiene lugar en la capital religiosa del «país», en Nippur, sede del poder soberano de *Enlil,* a la que en este caso, y al igual que vimos que sucedía en el mito precedente (**39**: *18*; ver X, n. 206) y en otras ocasiones, se la denomina Duranki (*6–7*): «lugar/punto de unión del Cielo y de la Tierra»; en concreto, y al igual que en **39**, se produce en aquel sector o en la sala de su templo-palacio que se denominaba «Fábrica de carne», uzu.mú.a –término que también evoca la creación de los hombres (ver § 38).

Para traer al mundo a los seres humanos, que formaron «las primicias del país» (*3*) –sus habitantes más antiguos–, *Enlil* comienza por inventar el útil que resulta indispensable en dicha operación creadora, antes de que éste pasase a ser básico para los habitantes de la Tierra: la Azada. La confecciona a partir de un pedazo de madera (*7* s.: el mango) que completa con una «cabeza», una «hoja» y una «punta» (*12-15*) y que adorna de una manera muy rica y preciosa (*ibid.*), con el fin de poner de manifiesto su empaque, llegando, incluso, a admirarse de su creación (*16*). Esta azada, en principio, es creada para cumplir con su finalidad inmediata y perpetua: el cumplimiento de la corvea o, dicho de otro modo, de esa primera labor de excavación a la que están obligados los hombres por vocación, por «destino» (*8-10*) –hecho que, por lo demás, ya nos resulta conocido–. *Enlil,* para demostrar, al mismo tiempo, el carácter indispensable de este augusto útil y consagrar su uso, lo va a utilizar, en primer lugar, para fabricar al primer hombre (*16;* si bien en *17* no está nada claro): extrayendo del suelo, con la azada, la arcilla necesaria e introduciéndola y apisonándola, siempre con la azada, en su

molde (*18-19,* comp. con **6**: *334-339*). Al igual que en otras ocasiones (como sucede, incluso, en el *Atrahasîs*/**45**: XIV, §§ 13, 15), el procedimiento de la creación implica el uso del molde, siendo, por tanto, la arcilla la materia utilizada. No se aclara (si bien tampoco lo podemos descartar) si, en este caso, se utilizó un elemento «humidificador», tal como sucede en otros mitos análogos (**39**: *18-20;* **45**: I, *208* s.), y, sin duda, se deja el camino libre a la tradición y no, quizás, a la fantasía, para todo aquello relacionado con los demás detalles de la empresa creadora, empezando por la puesta a punto y preparación del molde. Como más adelante veremos, *Enki/Éa* era considerado el responsable tradicional de estos trabajos. En este caso, en cambio, dicho dios no aparece y toda la gloria pertenece a *Enlil,* tratándose, así, con toda verosimilitud, de una tradición mitológica diferente que imputaba a dicho dios todo el mérito otorgado por otras «corrientes» a otras divinidades, tanto con aquél como sin él. *Enlil,* en esta ocasión, también es el único responsable de haber «separado el Cielo y la Tierra». Por este motivo, una vez terminada su gran obra, los otros dioses, conscientes de la importancia que dicho acontecimiento tiene para su propio futuro (comp. **45**, I: *218* s.; *245* s.), aclaman a su soberano (*22-24*). Tras ello, y con el fin de convertir a los hombres en trabajadores de la tierra, les transmiten la Azada (*25*).

41. PRÓLOGO DEL TORNEO DE *EL CEREAL CONTRA EL GANADO MENOR*

42. Los dos héroes de este tensón son, en la representación religiosa, dos personajes divinos muy antiguos que ya nos hemos encontrado en más de una ocasión: *Ašnan* (comp. VII, § 12 y VI. n. 62), divinidad patrona de los cereales o, dicho de otro modo, la Ceres del país, y *Lahar* (**28**: *15* s.), divinidad patrona del ganado menor; ambos personajes, evidentemente, no eran más que el reflejo sobrenatural del grano de cereal y de la Oveja madre. La discusión y la comparación desarrolladas en el presente torneo literario enfrentan a los arquetipos de estas dos realidades terrenales y no a las divinidades patronas de ambos; prueba de ello es que si bien los copistas, siguiendo un antiguo hábito, han conservado ante *ašnan* el signo cuneiforme que indica el carácter divino, en cambio lo han suprimido, salvo excepciones, ante *lahar* (al igual que en **28**: *15, 21, 29*). El tensón que los enfrentaba, tal como lo conservamos, data del primer tercio del II milenio; contamos con fragmentos de, al menos, siete testimonios distintos, pero el conjunto del texto todavía no ha sido restaurado ni tampoco publicado íntegramente. G. PETTINATO, en las páginas 86 ss. de la obra anteriormente mencionada (§ 35), ofrece una transcripción y traducción del preámbulo que, en este caso, es el único pasaje de dicha obra que nos interesa. La traducción de dicho pasaje que aquí ofrecemos ha sido realizada por S. N. Kramer.

Aparición de los *Anunna:* todavía no existían los cerales, ni el resto de las plantas, ni tampoco el ganado menor

Cuando, sobre las Montañas del universo,
An *trajo a los* Anunna *al mundo,*
Él, en ese mismo momento, no trajo al mundo
Ni hizo aparecer (al) Cereal *(*Ašnan*),*
Ni produjo en el país los hijos[279] *de* Uttu
Ni preparó el telar (?).
(La) Oveja-madre *todavía no existía,*
Los corderos no se multiplicaban;
Tampoco existía (la) Cabra-madre.
Los cabritillos no se multiplicaban:
¡Ninguna oveja podía parir a sus dos corderos;
Ninguna cabra podía parir a sus cabritillos!

Todavía no había nada que comer, ni con lo que vestirse

Dado que los Anunna, *los grandes dioses, desconocían*
Al generoso Cereal *y a (la)* Oveja-madre,
No había ni grano, ni šegusu,
Ni «de treinta»,
Ni «de cuarenta»,
Ni «de cincuenta días»,
Ni «grano pequeño», ni «grano de montaña»,
Ni «grano de ciudad (?)»;
No había vestidos con los que cubrirse,
Y, como Uttu *aún no había nacido,*
¡Ni tan siquiera se llevaban paños!
[Tampoco habían nacido todavía
Ni el señor Nimgirsi, *ni el señor* Kalkal],
Y Šakan *aún no se había elevado en la estepa.*
Del mismo modo, los hombres (?) de estos tiempos remotos
No sabían comer pan
Ni cubrirse con vestidos:
Iban y venían completamente desnudos,
Alimentándose con hierbas, como (hacen) los borregos,
Y no bebiendo más que el agua de las marismas.

Los dioses crean, entonces, a la Oveja-madre y al Cereal,

Fue entonces cuando en su Lugar de nacimiento,
En su Residencia, el Santo Montículo[280]*,*
Los dioses crearon a (la) Oveja-madre *y (al)* Cereal,
¡A los que introdujeron conjuntamente en su augusto refectorio!
Fue así como los Anunna *del Santo Montículo*
Consumieron en abundancia los productos

---

279 Se refiere a los hilos o hebras. [*N. del. T*: en el texto francés se juega con la similitud existente entre hijo (*fils*) e hilo (*fil*), señalando Bottéro que, en este caso, *fils* se debe de comprender como plural de *fil*.]

280 Ver X, n. 195.

De (la) Oveja-madre *y de(l)* Cereal,

pero, no teniendo bastante, crean a los hombres,

Sin llegar, sin embargo, a hartarse.
Los Anunna *del Santo Montículo*
Bebieron la deliciosa leche de su augusta majada,
Sin llegar, sin embargo, a saciarse:
Por este motivo,
En su augusta majada, y en su propio beneficio,
Concedieron a los hombres el aliento vital.

a los que *Enki* y *Enlil* entregan la Oveja-madre y el Cereal

Enki *dijo entonces a* Enlil:
«*¡Oh venerable* Enlil, *(hagamos que)* Oveja-madre y Cereal,
Ya presentes en el Santo Montículo,
Desciendan (a la Tierra)!»
¡Así, siguiendo las órdenes de Enki *y de* Enlil,
Oveja-madre y Cereal
Descendieron (hasta aquí abajo) desde el Santo Montículo!

43. De acuerdo con las leyes del género al que pertenece, este relato concentra su interés, a través de los dos prototipos que contrapone, en el campo que cada uno de ellos representa: más allá de *Oveja-madre,* llega a abarcar a todo el ganado menor, incluidos los cápridos (*7, 9; Cabra-madre* –ùz– es un simple doblete, paralelo, y una especie de reflejo de *Oveja-madre,* en caso de que no se trate de una glosa interpolada) e incluso se extiende a las hordas de animales, aún no domesticadas ni domesticables, que personifica y representa *Šakan* (*19*)[281]; por su parte, *Cereal* no sólo aparece vinculado con la alimentación vegetal (*21-25*) sino también con las fibras textiles y con todo el ámbito relacionado con la vestimenta (*16-22;* a *Uttu* la Hilandera y Tejedora ya la conocemos bastante bien: ver **5**: *140; 169* s.; y **6**: *381-385*). Al igual que sucedía en otras ocasiones (**30**, **32**, **34**, etc.), los autores inician su relato por los orígenes, evocando, incluso, los primeros tiempos del Cosmos. *An* el Cielo aparece, en esta ocasión, como demiurgo de la teogonía: él trajo al mundo, literalmente «procreó» (éste es el sentido del verbo sumerio, tud, al igual que el de su correspondiente acadio *reḫû* en **34**, § 19), a los primeros dioses, a aquéllos situados en lo más alto de la jerarquía celeste, que aparecen, así, en la parte más elevada del universo, a la que se presenta como una cadena de montañas (*1-2*). Dado que hasta este momento todavía no se había creado nada relacionado con el cultivo de las plantas útiles (*3-5,* retomado en *10-17*), ni con la cría de ganado (*6-9;* retomado en *18-19,* en el sentido anteriormente señalado), los dioses así

[281] El segundo de los dos dioses mencionados antes que *Šakan* (*18*) es conocido como «portero de *Enlil*» (comp. **45**/ I: *74;* y **3**: *261* s. y *313*). El otro, a juzgar por el primer elemento de su nombre, *nimgir,* designación sumeria del «heraldo», podría representar a otro «dios funcionario». Estos datos, sin embargo, no nos aclaran nada acerca de su presencia en este pasaje, siendo posible que éste haya sido interpolado.

traídos al mundo no tienen nada que llevarse a la boca ni con lo que cubrir sus cuerpos (*20-25*). La expresión sumeria *nam.lú.u$_{18}$.lu,* que, literalmente, designa «al conjunto de los hombres», a «la humanidad», resulta sorprendente en *20*, si tenemos en cuenta que se considera que los hombres, propiamente dichos, aparecieron en un momento posterior (*36*). Así pues, se trata muy verosímilmente de una imagen con la que se designa «al conjunto de los dioses», a «la población divina», queriendo quizás sugerir con ella, al igual que ocurre en el primer verso del *Atraḫasîs*/**45**, que ésta era una especie de humanidad sobrenatural y, sobre todo, que desempeñaba el laborioso papel que posteriormente fue asumido por los verdaderos hombres. Interpretado de este modo, resulta imposible seguir la opinión, expresada por A. Falkenstein, según la cual el pasaje formado por *35* ss., en el que se menciona la «creación de los hombres» (§ 44), es, en realidad, una interpolación que tiene que ser eliminada del texto original[282]: solución sencilla y radical pero subjetiva y arriesgada, en la medida en que no es inevitable.

44. Los dioses, no teniendo nada con que vestirse y contando sólo con hierbas silvestres para comer, llevaban, así pues, una vida animal, primitiva y en estado de pura naturaleza (*20-25*). Esta situación convertía en indispensable la creación de esos productos culturales que son los animales y las plantas domésticas: *Oveja-madre* (+ *Cabra-madre*) y *Cereal*. No se precisa *quién* los crea (sig$_7$, el término que se utiliza en este caso, designa el hecho de «surgir del suelo», tal como sucede con los vegetales (§ 41); si se trata de un término mitológico y significativo, y no de una simple imagen, no aparece lo suficientemente desarrollado, tanto en este caso como en otros, al menos hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, como para que en él se fundamente y se deduzca, de manera bastante audaz, toda una nueva representación de la creación), pero sí se indica el sitio *donde* tiene lugar dicha creación: el Santo Montículo (du$_6$.kù: *27;* y comp. con **31**, **42**, **45**; ver X, n. 195), localidad mítica sobre la que no sabemos casi nada, salvo, quizá, si se la pone en relación con las «Montañas del universo» de que se habla al principio del poema (*1*), en las que se imaginaba que estaban los dioses, situados, tal como les corresponde, en lo alto y sobre alturas, aun en el caso de que éstas sean intemporales.

La creación de los hombres tiene lugar en este momento: *26-36*. Pero, por una parte, y a diferencia de otros relatos y, en especial, el del *Muy Sabio,* ésta no se produce (al menos explícitamente) para reemplazar a los dioses que se habían negado a trabajar, sino porque los dioses no eran capaces de realizar todo el trabajo, no llegaban a producir la cantidad de productos suficientes como para «hartarse» (*32* y *34*). Por otra parte, el procedimiento evocado para crear a los hombres es, aquí, bastante particular: los dioses, a los que siempre se les denomina como «los *Anunna*»,

---

[282] Ver las notas de A. Falkenstein en *Zeitschrift für Assyriologie* 58 (1967), p. 10 ss. y p. 11, n. 3.

despiertan en ellos el «aliento (?) interno» (zi.šà: *36*), expresión ya conocida[283] y que resulta difícil de aplicar a cualquier otra cosa que no sea el hecho de comenzar a vivir y a existir por medio de la respiración, función que diferencia a los seres vivos de sus imágenes fijas e inanimadas. Es posible que bajo la denominación colectiva de los *Anunna* haya, en realidad, que entender principalmente a *Enki* (mencionado, en este caso, en primer lugar) y a *Enlil*, cuyo nombre aparece justamente detrás (*37* s. y *41*). Resulta completamente normal que, tras haber creado a los hombres para que produzcan los bienes derivados de la agricultura y de la ganadería, *Enki*, el gran patrono de la cultura, y *Enlil*, el soberano del universo, les hayan entregado los elementos esenciales de ambas actividades, condensados, en este caso, en las denominaciones de los prototipos de la *Oveja-madre* y del *Cereal* (*38-42*). Se explica, así, la presencia de ambos sobre la Tierra y ya se puede iniciar, por tanto, la discusión sobre los respectivos méritos de cada uno de ellos.

42. DE CÓMO LOS CEREALES FUERON INTRODUCIDOS EN SUMER

45. Este breve relato, escrito en sumerio –y que, posiblemente, continuaba en una o varias tablillas hoy perdidas–, es un *unicum* cuyo texto cuneiforme sólo ha sido publicado, en 1961, por S. N. KRAMER e I. BERNHARDT en su *Sumerische literarische Texte aus Nippur*, I, con el n.º 5. La traducción de S. N. Kramer es la siguiente:

An hace descender los cereales a la Tierra

En esa época, los hombres sólo comían hierba
Como hacen los corderos:
Fue entonces, en época muy antigua,
Cuando An *hizo descender del cielo*
(A los) Cereales (Ašnan)*, (a la) Cebada y (al) Lino.*

Pero *Enlil* los relega a la Montaña

Enlil, *disponiéndose, como un íbice,*
A descender la Montaña escarpada
Mira hacia abajo: ¡no había más que Mar!
Entonces, mira hacia arriba:
Allí estaba la Montaña de perfumes de cedro.
Él, entonces, amontonó la Cebada
Y la almacenó en esta Montaña –
Amontonó la riqueza del país
Y la almacenó en la Montaña [...].
Después él cierra las laderas de la región Montañosa,
Hasta entonces ampliamente abiertas,
Con pasadores que unían el Cielo y la Tierra,
Con cerrojos que [...]

[283] Ver artículo citado en n. 282.

[...].

Un dios de segunda fila propone a su hermano que lleve los Cereales a Sumer

Un día, Ninazu *[...]*
Dijo a Ninmada, *su hermano:*
«¡Vayamos a la Montaña,
La Montaña en que nacen (la) Cebada y (el) Lino;
Y, a través del Río tumultuoso,
Cuya agua brota del suelo,
Hagamos descender la Cebada de la Montaña,
Y llevemos hasta Sumer esta Cebada innuḫa.
Así, nosotros daremos a conocer la Cebada a Sumer, que la desconoce!»

Su hermano duda

Pero Ninmada, *súbdito de* An, *[le respondió]:*
«Dado que nuestro padre no nos ha dado dicha orden –
Dado que Enlil *no nos lo ha ordenado,*
¿Por qué tenemos que ir a la Montaña,
Hacer descender la Cebada,
Llevar hasta Sumer esta Cebada-innuḫa,
Y dar a conocer, así, la cebada a Sumer, que la desconoce?

Y propone que vayan a consultar a *Utu*

¡Primero, ven! ¡Vamos [a consultar (?)] al celeste Utu:
A aquel que duerme, a aquel que duerme y que descansa,
Al valiente Utu, *el hijo de* Ningal,
Que duerme y descansa!»
Ellos, entonces, alzaron sus manos[284]
Hacia Utu *de las Setenta Puertas.*

46. Este mito tiene varias características en común con el precedente[285], al que, en cierta manera, parece completar y precisar; del mismo modo, también puede ser incluido dentro de este apartado, si bien su contenido nada tiene que ver con la antropogonía o la cosmogonía. Por lo demás, los hombres, como tales, no aparecen mencionados en él: están representados, única y exclusivamente, por Sumer (*19; 26* s.) y, por tanto, no sólo ya han sido creados, sino que se han reagrupado y organizado en dicho país, centro del mundo. El relato, por tanto, no tiene otro propósito que ofrecer una etiología de ese elemento cultural fundamental que era la agricultura (a diferencia de **41**, no dice ni una sola palabra sobre la ganadería). Ésta aparece representada (comp. con **41**: *10, 28,* etc.), pero sólo mediante la primera mención, por *Ašnan,* que aparece consignado por escrito, al igual que en otras ocasiones, como un personaje sobrenatural (§ 42), pero que, en este caso, también

[284] Gesto de plegaria: ver IX, n. 152.

[285] Ambos tienen, al menos, una línea idéntica que, muy posiblemente, fue tomada de uno de ellos por el otro: **42**: *1* = **41**: *24*.

es comprendido a través de su contenido material que, al igual que en § 43, aparece subdividido en sus dos categorías principales, la Cebada y el Lino (*3*), es decir, en plantas alimenticias y en plantas textiles, que pasan a reemplazarlo en el resto del texto (*16*; la Cebada sola en *7*; *18-20* / / *25-27*). En este relato (**41**: *1*) los dioses todavía viven «en la Montaña» (*4*). Cuando *Enlil* desciende de ella (*ibid.*) es, aparentemente, para llevar consigo la agricultura, materializada en la forma antes mencionada, pero sólo consigue ver dos lugares en los que depositar esta preciada mercancía: el Mar, que no resulta nada adecuado para dichas plantas (*5*), y, en lo alto, «la Montaña de perfumes de cedro» (*6*)[286]: que, evidentemente, ya no hace referencia a las cumbres habitadas por los dioses (*4*) sino a las tierras altas, situadas al norte y al nordeste del país, que tenemos bastantes razones para suponer que eran utilizadas por los mesopotámicos como zonas de abastecimiento de materiales líticos (**20**, X, § 4) y de esencias aromáticas, fundamentalmente enebro y cedro, que, posteriormente, importarían desde el noroeste, de Amanus y, luego, del Líbano[287]. Fue, entonces, en estas montañas donde el dios almacenó y encerró, bajo candados, su tesoro (*7-12*). ¿Es posible que, bajo esta imagen, subsista un nebuloso recuerdo de la introducción de los Cereales que, tal como sabemos, estuvieron originalmente, en esta parte del mundo, en estado silvestre en los piedemontes que rodean Mesopotamia, tanto al norte como al noroeste?

47. El siguiente episodio nos resulta mucho más oscuro debido a nuestro desconocimiento acerca de estos dos «hermanos» divinos que apenas aparecen en el panteón de esta región; uno de ellos, muy posiblemente, tiene que ver con el agua (*Nin.a.zu*[288]: «¿el Señor que conoce el agua?»), y el otro con el «suelo», con la «tierra» (mada)[289], lo cual quizá, nos podría llevar a imaginarlos como personajes predispuestos para el trabajo agrícola. De cualquier modo, ambos quieren apoderarse de los cereales para difundirlos por el país, por Sumer (*19* s. / / *26* s.), al que éstos aportarán su riqueza (*8* a). O, aún mejor, es uno de ellos el que está decidido a llevar a cabo dicha labor (*15-20*), el otro, en cambio, duda (*21-27*) y propone ir, en primer lugar, a pedir consejo a *Utu,* el dios del Sol

[286] Así pues, se consideraba que todavía no existía la llanura, y la situación se presenta como si la Montaña surgiese directamente del Mar, en el que se hundiría. Este cuadro no tiene nada en común con el «Todo era Mar» de **38**: *10,* por no hacer referencia, ya, a las primeras palabras de la *Epopeya de la Creación*/**50**.

[287] J. HANSMAN, «Gilgamesh, Humbaba and the Land of the Erin-Trees», en *Iraq* 39 (1976), p. 23 ss.

[288] ¿Se trata del mismo personaje que aparece en **1**: *116* y en **5**: *272*? Podemos dudar que así sea, pues este nombre parece haber sido aplicado a diferentes personalidades, una de ella localizada en el Infierno.

[289] En el gran catálogo razonado de las divinidades, aparece registrado como «encantador de serpientes (al servicio) de *An*». En este caso podríamos estar ante un nombre común a varias divinidades, pues, por ejemplo, en **7**: *34* se trata de una diosa. Comparar, sin embargo, con el caso de *Ninšubur,* IX, n. 129.

(*28*). Desconocemos las razones por las que se dirigen a pedir consejo a este dios que prácticamente nunca tenía nada que ver con los trabajos y técnicas desarrolladas en la tierra en Mesopotamia (ver, sin embargo, **5**: *33* s.) y mucho menos con la agricultura. Del mismo modo, también ignoramos las causas por las que se le atribuyen «Setenta puertas» (*31*); así como los motivos para que la consulta se realice por la noche, mientra aquél «duerme» –insistiendo, además, el texto en esta ocupación (*29* s.)–. Se trata, todas ellas, de preguntas que no tienen respuesta, del mismo modo que el relato, que se interrumpe llegado a este punto, nos impide conocer la etapa final de la llegada de los Cereales a Mesopotamia.

43. EL PRÓLOGO DEL TORNEO DE *EL PÁJARO CONTRA EL PEZ*

48. Conservamos cuatro o cinco manuscritos de este texto, con más o menos lagunas, y datados, todos ellos, a inicios del II milenio. El texto cuneiforme de dichos documentos ha sido, en su mayoría, publicado –principalmente, y en primer lugar, por H. ZIMMERN en *Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit* II (1913), n.º 204, col. I: parte superior de III–. El documento en cuestión presentaba sucesivamente varios fragmentos literarios que no tenían ninguna relación con el tensón o con su tema; ya anteriormente hemos visto otros ejemplos, similares, de este mismo tipo de documentos: § 32, y XI, § 8; sin embargo, el texto en sumerio no ha sido, hasta el momento, restaurado, analizado ni editado. S. N. KRAMER había dado, al menos, una transcripción y una traducción, aproximadamente completa, en las páginas 97 s. del *Compte rendu de l'onzième rencontre assyriologique internationale* (1964). La traducción de la introducción de dicho texto sumerio, único pasaje que aquí nos interesa, ha sido revisada por S. N. Kramer para la presente obra:

Enki ejecuta el programa cosmogónico de los grandes dioses

Cuando [, en los tiempos arcaicos],
Se hubo establecido un destino favorable,
*Y [*An *y* Enlil*]*
Trazaron su plan acerca del universo,
*[*Nudimmud, *noble príncipe (?)], señor de la inteligencia,*
*[*Enki, *señor (?) que estable]ce los destinos,*
Interviniendo en tercer lugar,

Organiza, en primer lugar, la parte habitable y sus dependencias

¡Reúne las aguas de todas las regiones
Y repartió los lugares habitables!
Aporta con sus manos las aguas vivificantes
Que producirán semillas fértiles.
Trajo consigo al Tigris y al Éufrates,
En los que hizo confluir las aguas de todas Partes.
¡Limpia hasta los canales más pequeños,

Instala hasta canales de regadío!
Enki, *el venerable, difundió apriscos y establos,*
Dejando como encargados de ellos a pastores y boyeros.
Funda, en el territorio, ciudades y caseríos,
Y multiplica en él a los cabezas negras:
Y les concede, como pastor, a un rey
Al que, en calidad de príncipe, sitúa al frente de ellos,
Y al que, al igual que una luz indefectible, hizo resplandecer por todas partes.

Y después la región pantanosa del sur

Tras esto, Enki *organiza la región de las ciénagas:*
Allí hizo crecer viejas cepas
Y tiernos brotes de cañas.
Llena los pantanos y las lagunas con peces y aves
A los que convirtió en alimento de todo lo vivo (?)
Y a los que destina a la abundante [mesa] de los dioses.
Nudimmud, *noble príncipe, señor de la Inteligencia,*
Habiendo formado [...]
Y tras llenar cañaverales y tierras de aluvión con peces y aves,
Le asigna, a cada uno de ellos, su puesto
Y le enseña, a cada uno de ellos, su papel...

49. También en este caso los autores, para hacer referencia a las dos categorías de seres que participan en el torneo, peces y aves, parten de los orígenes del mundo: dichos animales formaban parte de un programa y de una planificación previa (*2*), de acuerdo con un destino ya establecido y que, obligatoriamente, era favorable. Si la restitución de *1-3* es correcta (y, al menos, parece ser la más verosímil), estas decisiones son obra de *An* y *Enlil,* siendo *Enki* quien se encarga de ejecutarlas (*4*). Este último dios, teniendo en cuenta la tradición unánime, recordada en este caso por los títulos que aquí se le conceden, entre los cuales aparece el muy significativo de *Nudimmud* (*3* y *17* s; ver XII, §§ 18, 21), también participó muy probablemente en la elaboración del plan (*1-4*) antes de dedicarse a llevarlo a cabo (*5* s.). El universo en cuestión (literalmente, y al igual que en otras ocasiones: «Cielo y Tierra», «Lo Alto y lo Bajo») es nuevamente identificado con Mesopotamia (¡*7*!, y la mención de las marismas meridionales: *13* s.; *19* s.) o, al menos, se centra en ella. *Enki,* por tanto, se apresura, de entrada, a llevar a cabo lo más urgente; reúne las aguas para crear los lugares habitables (*5*)[290]: resulta inevitable no intuir en este hecho un

[290] Recuerda Génesis 1, 9 ss.

lejano recuerdo de la lenta emergencia de las tierras situadas entre los dos ríos que tuvo lugar hasta el V milenio o, incluso, hasta el IV en esta región anteriormente sumergida. Tras esto, y siempre actuando con la misma lógica, organiza el sistema hidráulico del país (*6-8*), con la finalidad de hacer posible la agricultura y convertirla en productiva; también desarrolla la ganadería (*9*), el otro «seno nutricio» de la economía local. Esta doble actividad, bien entendida, se debe de comprender, junto con todos los hallazgos y técnicas que implica, como el resultado y el fruto de la «invención» de este «señor de la inteligencia» (*2, 17*), quien, directa o indirectamente, se la ha enseñado a los hombres: el mito, así pues, reproduce la misma situación que la gran mayoría de los restantes mitos.

50. Los hombres ya existían sobre la tierra en el momento en que *Enki* les transmite estos secretos. Su aparición, su «creación», tuvo lugar, obligatoriamente, durante este lapso de tiempo, pues al principio del relato sólo existían los dioses; pero, como ésta no tenía nada que ver con el objetivo inmediato del tensón, los autores no dicen ni una sola palabra al respecto, y en este caso, una vez más, se nos hurta un testimonio directo y formal de la antropogonía (§ 35). Resulta evidente, sin embargo, que ésta estuvo presidida por *Enki,* pues él se encargó de supervisar la organización administrativa y política de los hombres, reagrupados, gracias a los esfuerzos del dios, en «ciudades y caseríos» y a los que se les conceden famosos y beneficiosos soberanos (*10-12*). ¿Nos ofrece, quizás, este último aspecto un reflejo de la época en que la monarquía había llegado a otorgar la prosperidad al reino? Podríamos pensar, una vez más (comp., por ejemplo, con **6**: VIII, § 10), en los mejores momentos de la época de Ur III, a fines del III milenio.

Tan pronto como en la parte principal del país se instituye el régimen urbano y suburbano del hábitat y aquél se organiza jerárquicamente bajo el control supremo de un monarca digno de dicho nombre (*10-12*), *Enki,* como ocurre en otras ocasiones (**41**: *37* s.), llega al escenario del torneo: la región pantanosa del sur (famosa, incluso en la actualidad, por su riqueza faunística, tanto de peces como de aves), que es organizada por el dios para que sirva de hábitat a dichos animales, cada una de cuyas especias pasa a ser diferenciada y se le asigna su lugar dentro de la naturaleza, su papel y sus hábitos (*14-21*) –o, dicho en otras palabras, su destino.

Con excepción de su orientación, al menos parcialmente, zoogónica, que comparte con **37** y **41**, este relato no aporta, por tanto, nada especialmente novedoso: refleja el mismo tipo de representación que la mayoría de las narraciones reunidas en las presentes páginas. Sin embargo, en este caso, insiste en la preponderancia de *Enki/Éa.* Aunque este dios, por así decirlo, no interviene en materia teogónica, ocupa, en cambio, un lugar importante dentro de la cosmogonía y casi todos nuestros textos le achacan la iniciativa de la invención y la creación de los hombres, y lo reconocen, casi unánimemente, como el único responsable del

paso de la raza humana del orden de la naturaleza al orden de la cultura. Esta imagen de *Enki/Éa* la volveremos a encontrar, pero de una manera mucho más exaltada, en el *Atrahasis*/**45**.

44. LOS ORÍGENES POSDILUVIANOS DE LA AGRICULTURA

51. Ésta es la última pieza que merece ser incorporada dentro de este apartado. Se trata de una obra bastante particular, pues no sólo no trata, propiamente hablando, sobre el nacimiento de los dioses o la creación del mundo o de los hombres, sino que, además, en ella tampoco aparece el famoso nombre de *Enki/Éa,* ni se sitúa, como vimos que le ocurría al resto de estas obras, en el «tiempo mítico» de la preparación del universo que se encuentra comprendido desde dicho momento hasta el inicio del «tiempo histórico», inaugurado, como sabemos, por el Diluvio, tema sobre el que posteriormente volveremos (XIII, § 11; XIV, § 5). Este poema se sitúa, cronológicamente, *después* del Diluvio, y tiene como finalidad explicar el modo en que (re)apareció la agricultura, a partir de la nada, tras dicha destrucción universal: mediante una creación *ex novo* o como consecuencia de la recuperación de la antigua actividad agrícola. Otro rasgo original de esta obra lo ofrece el hecho de que el relato se desarrolla alrededor de la ciudad y del Estado urbano de Lagaš. Se trata, efectivamente, de la introducción explicativa de una lista de los antiguos soberanos de dicha ciudad. Este documento, en apariencia bastante reciente y redactado en sumerio, es único. Fue descubierto por E. SOLLBERGER entre los fondos del Museo Británico (en cuyo catálogo figura con la signatura BM 23103) y publicado, en 1967, en un artículo («The Rulers of Lagaš») del *Journal of Cuneiform Studies* XXI, p. 279 ss. El texto, incluso en su parte inicial, que es la única que aquí nos interesa, está incompleto, presentando una primera laguna, formada por una decena de líneas, y más adelante otra, mucho más extensa, que coincide con el momento en que terminaba el relato introductorio y se iniciaba la enumeración de los antiguos soberanos de Lagaš. Ignoramos, por tanto, el final de la historia narrada al inicio de dicho documento.

Después del Diluvio

I: *Cuando el Diluvio lo hubo arrasado todo*
Y hubo provocado la ruina de la Tierra,
La permanencia de los hombres, sin embargo, siguió estando asegurada
Y preservada su descendencia:
Los cabezas negras podían resurgir de entre su arcilla.

La humanidad reaparece pero sin la realeza

Pero cuando An *y* Enlil
Volvieron de nuevo a hacer existir a los hombres,
Instituyeron el gobierno,

(Pero) a la realeza, joya de las ciudades,
10 *¡No la hicieron descender aún sobre la Tierra!*

ni la Agricultura

13 *¡A la muchedumbre de sucesores de la humanidad desaparecida*
No les dieron a conocer
11 *Ni por medio de (?)* Ningirsu, *Laya ni Azada,*
12 *Ni Sera, ni Arado, que animen la tierra!*

Por esto, los hombres, a pesar de su longevidad, decaen

14 *¡En estos tiempos, los hombres vivían cien años;*
15 *Y cuando llegaba su vejez,*
Todavía les quedaban otros cien años!
¡Pero, a falta de poder llevar a cabo los trabajos necesarios,
Su número disminuye, disminuye mucho [...],
Y, en las majadas, languidecía el ganado menor!
20 *Entonces, faltando el agua en Lagaš,*
Hubo hambre en Girsu;
Pues no se abrían canales,
Ni se limpiaban las acequias de riego,
Ni se regaban los vastos campos con el chaduf :
25 *El agua, a pesar de haberla en abundancia, no se usaba*
Para regar prados y campos –
¡Los hombres sólo utilizaban el agua de la lluvia!
*(El) Cereal (*Ašnan*) no producía, entonces, cebada matizada:*
¡No se abría ni un solo surco,
Ni se recogía su fruto!
30 *¡No se trabajaba la tierra,*
Ni se recogía su fruto!
32+34 *Ni las comarcas ni las multitudes ofrecían libaciones a los dioses:*
33 *cerveza, vino, [...]*
35 *vino dulce [...]:*
¡Para obtenerlos no se trabajaban
Con el arado las extensas tierras!

Diez líneas perdidas al final de la columna.

Aparece la Agricultura

II : 48 *Los canales [...]*
Los campos [...]
50 *Con la finalidad de abrir canales,*
De limpiar las acequias,
De regar, con el chaduf, los vastos campos,
De utilizar la abudante agua para regar prados y campos,
56 *Los dioses pusieron a disposición de los hombres*

54 *La Laya, la Azada, la Sera y el Arado*
55 *¡Que animan la tierra!*
57 s. *¡Y, desde entonces, los hombres empezaron a hacer crecer la Cebada!*
59 *¡Desde entonces, ante (el) Cereal, todavía joven, allí presente,*
Ellos esperan pacientemente,
60 *Día y noche, el tiempo necesario,*
Atentos!
¡Desde entonces, ante (el) Cereal, productor de la Cebada de siembra,
Ellos se postran antes de ponerse a trabajar!
Ante (el) Cereal, productor de la Cebada tardía,
65 *Ellos [...]*

Faltan alrededor de veinte líneas del final de la columna II. En esta sección del texto, que quizás iba precedida de una estrofa acerca del «descenso de la realeza» (comp. I: *9*), comenzaba la enumeración de los antiguos soberanos de Lagaš que proseguía en el momento en que se vuelve a recuperar el texto. Éste informa (hinchado de contenido y con cierto tono fantástico) de la cantidad de años del reinado de cada uno de ellos y, en ocasiones, menciona algún acontecimiento notable que tuvo lugar durante el mismo. Como, por ejemplo, ocurre en la línea *107:*

107 *En su época todavía no se conocía la escritura [...]*

que, por tanto, se supone que habría aparecido un poco después. La lista se cierra con Gudea –alrededor de 2100–. El texto sigue, en la parte inferior de la columna IV, con el siguiente colofón-doxología:

200 *Escrito en la Academia. ¡Gloria a* Nisaba*!*

52. Antes de pasar a examinar el significado de este texto, resulta preciso considerar que se trata de un documento singular. Si se aceptan los magníficos argumentos expuestos por su editor, habría sido compuesto bastante tiempo después de los últimos reinados en él consignados, alrededor del 1800/1700, y con una finalidad al mismo tiempo apologética y satírica: se trataba, tal como nos lo indica la última línea del texto, de una obra «de Escuela» («Academia»; literalmente, «Casa de las tablillas», é.dub.ba, en sumerio), creada por individuos cultos y letrados y bajo la égida de su diosa patrona, *Nisaba* (*200;* sobre esta diosa ver XII, § 39). Con el objetivo de que sirviese de contrapunto a la céle-

bre *Lista real sumeria*[291], que, de manera deliberada, excluía a Lagaš de la historia del país y sumía a dicha ciudad en una especie de nada político y cultural, estos letrados destacaban, en contra de dicha corriente, el papel único de su ciudad, imitando, en mayor o menor medida, dicha nomenclatura, aportando un total de treinta nombres de soberanos sucesivos, atribuyendo a cada uno de ellos interminables reinados, todos ellos pacíficos y culturalmente beneficiosos, y poniendo, además, en relación esta larga historia con el inicio del «tiempo histórico» que había comenzado con el fin del Diluvio; éste también era el inicio de la versión más antigua de la *Lista real sumeria*.

Así pues, ellos sólo hablan de su territorio, Lagaš y Girsu (*20* s.; ver IV, n. 25), dejando suponer, así, que éste había sido el escenario de todo lo sucedido con posterioridad a la destrucción provocada por el Diluvio y de todo aquello que ellos narran. En este lugar, según nos dan a entender, *An* y *Enlil* «hicieron resurgir a los cabezas negras de entre la arcilla» (*1-5*) a la que los había reducido el Diluvio (comp. con la narración que se hace en la *Epopeya de Gilgameš*/**48**: *133*). Resulta preciso señalar que no se trata de una nueva creación de la raza humana, pues «su permanencia y su descendencia habían sido aseguradas» (*3*), evidentemente, y aunque ello no se precise, gracias al héroe que había sobrevivido al Diluvio; por tanto, los autores de este texto hacen referencia, en sus líneas generales, a la narración tradicional de dicho cataclismo (ver XIII). También aquí, estos mismos dioses instauraron el primer tipo de «gobierno», literalmente el «régimen de los ensi» (*6-10*), pues éste era el título que ostentaban los soberanos de Lagaš antes de la reducción de todo el país a un solo imperio o reino. Al afirmar todo esto, nuestros autores conservaban el recuerdo de una creencia, que aparece recogida en otros mitos, según la cual el régimen propiamente real, el de los lugal (en sumerio)/*šarru* (en acadio), se habría desarrollado en segundo lugar (comp. *supra* con § 5). Estos dioses, tal como el relato nos lo señala, se negaron, en principio, a dar a conocer la agricultura y sus medios a los hombres, materializada a través de sus útiles principales: la Laya y la Azada, para cavar la tierra –ver **40**–; la Sera, para transportarla; el Arado para abrir los surcos y sembrarlos: *11* s. / / *54*, que habrían podido ser entregados a sus fieles por *Ninurta/Ningirsu* (X, § 1), el dios políade de Lagaš (*11-13*). El resultado de dicha negativa no se hizo esperar. Es cierto que, de acuerdo con una creencia que a nosotros nos resulta desconocida pero sobre la que este texto nos informa, al menos durante este nuevo comienzo posdiluviano y, sin duda, con anterioridad a él, quizá desde su creación, la vida de los hombres era mucho más resistente y duradera[292]: normalmente bicen-

[291] Th. Jacobsen, *The Sumerian King List; Ancient Near Eastern Texts relating to the Old Testament*^{2}, p. 265, ofrece una traducción del texto.

[292] En la *Lista real sumeria*, los soberanos antediluvianos viven de 43.200 a 18.600 años. Las cifras, tras el Diluvio, caen hasta alcanzar de 1.200 a 100 años, antes

tenaria (*14-17*). Sin embargo, se trataba de una humanidad condenada a existir sólo de los recursos procedentes de la ganadería y que, por ello, no era lo suficientemente prolífica, llegando a disminuir su número de forma inquietante (*17-19*). El texto prosigue con una descripción negativa de la vida sin la agricultura (*20-37*[...]), a la que se opondrá, de manera simétrica y positiva, una descripción de la vida surgida como consecuencia del conocimiento del trabajo de la tierra[293], posterior al momento en que los dioses deciden dárselos a conocer a los hombres (*50-65* [...]), seguido al menos, sin duda, de una alusión a sus beneficiosos efectos, junto con la ayuda de esa bendición complementaria de los dioses que era la concesión del Poder real y del país reunido bajo una administración centralizada. Como ya se habrá apreciado, en este texto (*62*) *Ašnan* (al que seguimos traduciendo como Cereal: ver § 42) conserva su personalidad sobrenatural, más o menos desdibujada en los mitos precedentes: él es quien «produce» la cebada y, con el fin de obtener su ayuda, los hombres se tienen que postrar ante él para implorarle (*62* s.)...

53. Es bastante curioso que los autores no insistan, como ocurre en otros casos (ver XIII, § 13...), en los graves inconvenientes que *para los dioses* tenía la escasez de bienes producidos por el cultivo del suelo: en este caso se diría que si ellos finalmente propagan este cultivo por la Tierra es, en principio, en beneficio de los hombres, para poner fin a su mortandad, que a la larga provocaría que la comunidad sobrenatural perdiese a sus abastecedores; pero este hecho, en el presente contexto, no parece suponer, en principio, una severa amenaza para el mundo divino: los hombres son los únicos que parecen sufrir la «hambruna» de *20* s. Por otra parte, y si bien el texto, evidentemente, hace referencia de una manera sesgada y tácita a otros mitos que han influido a sus autores –el Diluvio (**45-49**), la aparición de la agricultura (**40** ss.), la posible intervención de *Ninurta/Ningirsu* en dicho proceso (**20**, § 5, 9.º)–, mezclando todo ello con datos fabulosos de los que no nos informa nuestra documentación (como, por ejemplo, la vida bicentenaria de los hombres antiguos; ver, sin embargo, XIII, § 21), en cambio, nos deja, en concreto, con las ganas de saber si esta «aparición» de la agricultura fue el resultado de una *creación* –y, en este caso, los hombres antediluvianos no la habrían conocido, lo cual, aparentemente, vendría a contradecir a la mayoría de los mitos– o de una *recreación*, de un simple relanzamiento, desarrollado con posterioridad al vacío cultural abierto por el cataclismo. Como veremos, otros mitógrafos supieron responder a dicha cuestión, imaginando que, durante dicha catástrofe cósmica, no

---

de llegar a límites mucho más reales. Piénsese, en este caso, en la longevidad de los «patriarcas» del Génesis hasta Noé y sus descendientes inmediatos. Ver, más adelante, XIII, § 21.

[293] Este texto nos ofrecería una interesante oposición entre la vida pastoril y la existencia sedentaria de los agricultores, que se considera muy preferible a la primera: ¿estamos antes una característica «histórica» o «cultural»?

sólo se habían conservado los elementos para que se produjese una nueva proliferación de hombres sino también los secretos de sus técnicas (XIII, § 26); sin embargo, en el presente relato no se dice ni una sola palabra a este respecto.

Es cierto que a este texto, en la medida en que es considerado como una sátira, como un pastiche, se le atribuye cierto carácter artificial, de creación calculada y pensada, pero en un sentido totalmente diferente al de los propios mitos: estos últimos dan cuenta del estado del universo y de las grandes realidades que rigen la vida humana, mientras que nuestro texto utilizaría estas explicaciones para demostrar la importancia de su propia localidad, olvidada y vilipendiada por las demás. Lo importante, desde el punto de vista de sus autores, no es que después del Diluvio todo haya vuelto a comenzar, ni tampoco el modo en que lo hizo, sino el hecho de que todo se haya vuelto a iniciar en Lagaš. Su significado mitológico y el aprovechamiento que de dicho plano se realiza en esta obra presentan, por tanto, un valor menor. Realmente estamos, pues, ante un documento en verdad singular.

XIII. EL GRAN GÉNESIS BABILONIO: DE LA CREACIÓN DEL HOMBRE AL DILUVIO

1. Con excepción de unas pocas piezas, escritas en acadio, y, en particular, de narraciones que tratan acerca de los orígenes, cuyo texto auténtico muy posiblemente remonta, por otra parte, a época muy antigua (**28**; **32-38**), la mayoría de los mitos escritos en lengua sumeria que hasta ahora hemos presentado fueron copiados durante el primer tercio del II milenio y, sin duda, muchos de ellos fueron compuestos, al menos, algunos siglos antes. Aunque a partir de época paleobabilonia, y en líneas generales con posterioridad al gran Ḫammurabi (1792-1750), se siguieron produciendo obras similares a las anteriores, pero ya escritas, por lo general, en acadio (como, por ejemplo, el *Poema de Agušaya*/**9**, que data precisamente de dicho reinado), en este país aparece, dentro del campo de la mitología, un nuevo modelo de composición que parece traducir una nueva visión del mundo, una nueva capacidad para poner dicha visión por escrito y, en general, un nuevo sentimiento del alcance de los mitos que viene a presidir una nueva presentación literaria. Son pocas las obras de este tipo llegadas hasta nosotros, tres, en total, escalonadas a lo largo de, al menos, mil años, desde aproximadamente el 1700 hasta alrededor del 850. Cada una de ellas, sin embargo, es de una densidad extraordinaria y, como muy pronto se podrá apreciar, resultan dignas de admiración.

Estas tres obras han sido pensadas y redactadas en acadio. Sin embargo, su principal diferencia con el resto viene dada por su amplitud, si bien no se trata de una simple cuestión de cantidad. La extensión de dichas obras resulta realmente impresionante. Cada una de ellas cuenta, en su integridad, con un total de entre 700 y 1.000 versos, cifras que sólo alcanzan dos de las piezas ya traducidas en la presente obra: el *Lugal.e*/**20** (730 líneas) e *Innana y Enki*/**11** (800, pero que cuenta con numerosas repeticiones; los 800 versos de *Agušaya*/**9** son en realidad, con toda verosimilitud, hemistiquios, tal como ya se señaló en IX, § 3); la mayoría de los poemas ya estudiados no sobrepasan las 200 ó 300 líneas y una tercera parte de ellos ni siquiera llega al centenar. Por contra, el rasgo más llamativo de estas nuevas obras es su amplitud de miras, su extensión y su envergadura.

Los mitos anteriores, ya se trate de problemas relacionados con la naturaleza, con la cultura o con la historia, y teniendo en cuenta que siempre se tienen que leer en más de un registro, al estar en estrecha

relación con ese todo estructurado e indisociable que, para sus autores y usuarios, formaban la vida y el pensamiento, limitan exclusivamente su ambición, en todos los casos, a dar respuesta, cada uno de ellos y mediante ficciones «calculadas», a una sola y única aporía esencial. *Enlil y Ninlil*/**1** aclara la diferente «situación» de los dioses «hijos» de *Enlil; Enki y Ninḫursag*/**5**, la aculturación de Dilmún en materia agrícola, al mismo tiempo que el origen y el uso de las plantas; *Inanna y Enki*/**11** y, por una parte, si bien de una manera diferente, el *Mito de los Siete Sabios*/**8**, el nacimiento y la difusión de todo lo que constituía la civilización del país; *Inanna en el Infierno*/**14** y su ciclo **15-18**, la presencia, durante medio año, de *Dumuzi* en el reino infernal; *Nergal y Ereškigal*/**26**, la toma de poder del Reino de los Muertos, hasta entonces gobernado por una diosa indígena, por un dios «extranjero»; incluso, el extenso y rico *Ninurta y las Piedras*/**20**, del mismo modo que el *Anzû*/**22**, sólo querían, fundamentalmente, dar cuenta del modo en que, mediante su heroísmo, su virtud y su fuerza, *Ninurta/Ningirsu,* el salvador y promotor del país, había merecido llegar a convertirse en su Protector sobrenatural. En las tres obras que nos quedan por conocer se puede percibir, desde muy pronto, hasta qué punto se amplió el horizonte de la problemática planteada en ellas y de la explicación que las mismas ofrecen: lo que en estos casos se plantea es el sentido, íntegro, de la vida humana dentro del universo (*Atraḫasîs*/**45**); el orden y el equilibrio del cosmos (*Enûma eliš*/**50**); y todo un amplio y crucial período de la historia del país (*Erra*/**51**). Para dar respuesta a los múltiples interrogantes suscitados por estos problemas tan amplios y de extenso panorama, sus autores han, no vamos a decir creado, pero sí, al menos, recuperado y encadenado, con una lógica asombrosa y en una perfecta armonía, muchos temas mitológicos o mitos que ellos supieron volver a pensar, acomodar entre sí, fundir y refundir, para componer sólidas construcciones, verdaderas *síntesis,* cada una de ellas muy destacables, tanto por su coherencia interna como por su presentación literaria.

La composición más antigua de todas ellas es:

45. EL POEMA DE ATRAḪASÎS O DEL MUY SABIO

2. Esta última palabra es una traducción del término acadio (que también aparece escrito *Atar-ḫasîs* y *Atram-ḫasîs*). El manuscrito más antiguo de esta obra (ver la ilustración que aparece al inicio de la presente obra) está firmado y datado: su copista (su autor, evidentemente, se desconoce) respondía al nombre de Kasap-Aya (o Nûr-Aya, pues el primer signo cuneiforme no es unívoco) y llevó a cabo su trabajo bajo el reinado del cuarto sucesor de Ḫammurabi, Ammi-ṣadûqa (1646-1626). Es muy probable que el poema haya sido *creado* durante el siglo anterior –y pronto fue imitado y traspasado (tal es, al menos, nuestra opi-

nión), por una parte, al *Enki y Ninmaḫ*/7 (ver VIII, § 20) y, por otra, al *Relato sumerio del Diluvio*/46 (y § 23). Consideramos que el verbo *crear*, utilizado líneas atrás, es, precisamente, el término adecuado y el que, en este caso, se debe de utilizar, pues, en realidad, dicho poema no es una traducción del sumerio, ni tampoco un nuevo arreglo de una obra pensada y redactada en dicha lengua; todo, en ella, pone de manifiesto que se trata de una composición original, típicamente paleobabilonia. A este respecto, dicha composición representaba el espíritu y el *aggiornamento* de esa época gloriosa que, al igual que su otra famosa creación, el «Código» de Ḫammurabi[294], también fue difundida y publicada, es decir, copiada una y otra vez, desde muy pronto y a lo largo de más de un milenio, hasta poco antes del final de la independencia política y cultural del país. Actualmente conservamos fragmentos de siete manuscritos de época paleobabilonia; dos de la segunda mitad del II milenio, alrededor de una decena del milenio siguiente e, incluso, algunos aún más tardíos.

3. El poema fue dado a conocer, en primer lugar, a través de los restos de una de esas copias «recientes», descubierta entre los escombros de la Biblioteca de Assurbanipal (668-627) gracias a G. SMITH (*Transactions of the Society of Biblical Archaeology* 3 [1874], p. 540 ss.). Pero no era más que una pequeña parte del texto y no se llegaba a comprender bien el sentido, la evolución y la riqueza del relato, como lo testimonia el hecho de que, durante mucho tiempo, se consideró que el reverso era la cara delantera de la tablilla. Sólo en 1956, y tras haber puesto en relación entre sí otros fragmentos descubiertos a lo largo de esos años, el asiriólogo danés J. Laessøe puso orden en esta situación y demostró que estábamos antes el «Génesis» más antiguo que se conoce y que, desde un punto de vista religioso, abarcaba toda la «historia» primitiva de la Humanidad, desde el momento en que ésta salió de las manos de su creador hasta el final del Diluvio y el inicio del «tiempo histórico». Diez años más tarde, W. G. LAMBERT publicó en el tomo 46 de los *Cuneiforms Texts... in the British Museum* (n.os 1-15) todos los fragmentos del *Poema del Muy Sabio* que él, personalmente, había descubierto en dicho museo y, en particular, su manuscrito mejor conservado, que también es, al mismo tiempo, el más antiguo de todos ellos: este manuscrito es, precisamente, el que, treinta y siete siglos antes, había sido caligrafiado por el ya anteriormente recordado Kasap-Aya[295].

Con todo este material, dos docenas de testimonios, incompletos y llenos de lagunas, se pudieron reconstruir, aproximadamente, las dos terce-

---

294 *Mésopotamie*, p. 194 s.

295 Con posterioridad se publicaron algunos otros fragmentos menores: ver, sobre todo, W. G. LAMBERT en *Archiv für Orientforschung* 27 (1980), p. 71 s. En la Biblioteca recientemente descubierta, en 1986, en Sippar y cuyo inventario aún dista mucho de estar concluido, figuraban, al menos, dos fragmentos de una edición (¿o de varias?) del *Atraḫasis* que data(n) del I milenio.

ras partes del poema, que en su versión más antigua contaba exactamente con «1.245 líneas», de acuerdo con el cómputo cuidadosamente señalado al final de su copia por el diligente Kasap-Aya. Esta reconstrucción, acompañada de una introducción muy profunda y detallada, de una traducción y de unas eruditas notas críticas, fue obra del propio W. G. LAMBERT, en colaboración con A. R. MILLARD, en su magistral obra, aparecida en 1969, *Atraḫasîs. The Babylonian Story of the Flood.* Con posterioridad se ha vuelto a estudiar, en más de una ocasión, esta obra que todavía presenta muchos pasajes que resultan terriblemente arduos y complejos o enigmáticos, tanto en sí mismos como por culpa de las lagunas que los rodean. Actualmente, podemos dar por segura tanto la comprensión del conjunto de dicho texto como la de la mayoría de sus episodios.

4. Se han perdido irremediablemente, al menos hasta hoy, pasajes enteros del poema. Esta dificultad, sin embargo, se puede superar en algunos casos: cuando se trata de una de esas numerosas y habituales repeticiones de tiradas enteras de versos o cuando se recurre a fórmulas estereotipadas que, si bien no permiten restituir los paralelos perdidos, sí, al menos, tanto en lo que precede como en lo que sigue al texto conservado, nos permiten adivinar bastante bien la trayectoria del mismo. En algunas ocasiones en que un manuscrito conserva algún fragmento, más o menos amplio, del que, por culpa de los daños causados por el paso de los siglos, carece otro manuscrito, no siempre es posible, sin embargo, sustituir *simpliciter,* con total rigor crítico y seguridad histórica, el fragmento que falta por ese otro. La razón para dicha reticencia se debe a que, aunque el texto del *Muy Sabio,* y éste es un hecho que resulta muy claro, por superficial que sea la aproximación que se realice a la documentación que da cuenta de dicho poema, no parece haber sido retomado y alterado, más o menos profundamente, a través de una serie de versiones diferentes (con la excepción, evidentemente, del *Relato sumerio*/**46**; cfr. también **7**), tal como, por ejemplo, ocurrió con los dos testimonios, **A** y **B**, de *Nergal y Ēreškigal*/**26** o de *Inanna en el Infierno*/**14** y de *Ištar en el Infierno*/**18**, sí sufrió, en cambio, cierto número de *revisiones* a lo largo de la historia de su larga transmisión manuscrita: en ocasiones se llegó a retocar, de acuerdo con los gustos de la época, la presentación material del texto (con todo el texto repartido en tres tablillas, tal como lo había organizado Kasap-Aya, o sólo en dos; con ocho columnas por tablilla, o seis o, en otros casos, cuatro...), introduciendo también, en él, diferentes modificaciones ortográficas, gramaticales o léxicas. Conocemos, por tanto, al menos tres o cuatro *reediciones* que, en lo que respecta a la línea argumental del relato y a su contenido general e incluso, en más de una ocasión, con relación a su contenido puntual, no siempre coinciden en los detalles y que reflejan, cada una de ellas, el espíritu o el gusto de su autor y de su época. Se trata de una situación molesta y lamentable, mucho más si tenemos en cuenta que ninguna de ellas está completa y que no tenemos más que fragmentos.

El procedimiento más seguro, desde el punto de vista del historiador, consiste en limitarse al contenido del documento que presenta la triple ventaja de ser el mejor conservado, el más extenso y el más antiguo de todos los conocidos: la copia realizada por Kasap-Aya –teniendo en cuenta, evidentemente, los restantes documentos, pero *en segundo lugar* y sin disimular que se hace a falta de algo mejor–. Por lo que respecta a la primera parte del relato (*Antes del Hombre:* § 11 s. y la *Creación del Hombre:* §§ 13-15), los restos que se conservan de estos otros testimonios son bastante escasos y se pueden intercalar con facilidad, difieran o no, al margen del manuscrito antiguo. En la presente traducción aparecen diferenciados, desde el punto de vista de la presentación tipográfica, con una sangría mayor que la correspondiente al texto del manuscrito de Kasap-Aya, intentando señalar con ello que proceden de una fuente distinta. En el resto del poema, y dado que estas variantes suelen ser mucho más voluminosas, daremos cuenta de ellas, salvo excepciones (**g**, pues se trata de un fragmento que también es paleobabilonio), por separado, una vez que se haya ofrecido toda la traducción del texto de Kasap-Aya y de los testimonios paleobabilonios más cercanos a éste. Por otra parte, el episodio del Diluvio, vinculado orgánicamente a toda la obra, debe ser tratado en el presente contexto, pues, de otra forma, se correría el riesgo de no llegar a comprenderlo del mismo modo en que lo entendían quienes lo imaginaron. Por esta razón, tras los documentos y fragmentos que se conservan de las diferentes «revisiones» del poema, se ofrecen los tres o cuatro relatos del Diluvio (**46-49**) que, sin estar formalmente ligados a nuestro poema, pueden, sin embargo y sin que quepa la menor duda, relacionarse genéticamente con él, aun en el caso de que éstos, en principio, estén única y exclusivamente consagrados a dicho cataclismo.

Antes de la creación del Hombre

Las dos «clases» originales de dioses

I/I *Cuando los dioses (hacían) de hombres,*
Tenían que trabajar y estaban atareados:
Su tarea era considerable,
Su trabajo pesado, su labor infinita.
¡Pues los grandes Anunnaku, *a los* Igigu,
Imponían una séptuple prestación de trabajos!

El grupo dirigente de los *Anunnaku*

El padre de todos ellos, Anu, *era su rey;*
Enlil, *el valiente, era su soberano;*
Ninurta, *su [encar]gado,*
Y Ennugi, *su capataz.*
Tras llegar a un acuerdo (?),
Los grandes dioses habían echado a suertes lo que le correspondía a cada uno:
Anu *subió al Cielo;*

Enlil *tomó, como dominio, la Tierra (?),*
[Y el cerrojo que enc]erraba (?) el mar
Se entregó a Enki, *el Príncipe (?).*
[Cuando Anu*] subió al cielo,*
[Los dioses (?) del] Apsû descendieron hasta allí:
[Fue entonces cuando los Anunnaku*] celestes*
[Impu]sieron a los Igigu *[su prestación de trabajos].*

El trabajo de los *Igigu*

[Y estos dioses] (tuvieron) que excavar [los cursos de agua]
[Y abrir los canales] que vivifican la tierra –
[Los Igigu*] (tuvieron) que excavar [los cursos de agua]*
[Y abrir los canales] que vivifican la tierra.
[Así, ellos abrieron] el curso del Tigris,
[y, des]pués, [el del Éufrates].

27-32: casi perdidos por completo; se conservan algunas palabras, al final de verso, que nos indican que a lo largo de estas líneas proseguían los grandes trabajos preliminares. Un fragmento de la edición asiria (K. 8562 del Museo Británico, cuya continuación se verá más adelante) parece añadir en este punto cuatro versos acumulativos destinados a reforzar el carácter penoso e infinito de dichas tareas:

a *[Durante cien (?) años] se entregaron a la tarea –*
[Durante quinientos (?) años] se entregaron a la tarea –
[Durante novecientos (?) años] se entregraron a la tarea –
[Durante mil (?) años] se entregaron a la tarea –
33 *[Después de haber acumulado (?)] todas las montañas,*
[Hicieron el recuento de los años] trabajados,
[Después de haber organizado (?)] el gran pantano meridional,
[Hicieron el recu]ento [de los años] trabajados.
[¡(Durante) dos mil q]uinientos años, y más,
Habían, día y noche,
Soportado [esta pesada car]ga!

Agotados, protestan por su excesivo trabajo

[Ellos, entonces, comenzaron a des]potricar y a quejarse,
[Laméntan]do[se] de sus labores de excavación (?):
«¡Vayamos a ver al encargado, [nuestro jefe],
Para que nos libre de nuestra [pesa]da tarea!
Al valiente soberano de los dioses,

[Ven]id, vayamos a sacarlo de su casa –
[A Enlil *(el valiente), el so]berano de los dioses,*
[Ven]id, vayamos a sacarlo de su casa!»
[Entonces...] abrió la boca
[Y se dirig]e a los dioses, sus hermanos:
«[...], el encargado de tiempos pasados (?)...

50-56 : debían de contener la continuación de la arenga dirigida por este dios (cuyo nombre no conocemos) a los *Igigu* para hacer que dejasen de trabajar. Uno o dos fragmentos de inicios del I milenio, pertenecientes a los fondos del Museo Británico (K. 10082 y K. 6325), de 7 u 8 líneas, no aportan nada destacable a dicho pasaje.

II: 57 *«¡Al valiente sobera[no] de los dioses,*
Venid, vayamos a sacarlo de su casa.
¡A Enlil *[(el orgulloso), el so]berano de los dioses,*
Ve[nid], vayamos a sacarlo de su casa!
¡Ea!, declarad la guerra:
Añadamos la batalla al combate (?).»
Los dioses escucharon su súplica
Y quemaron su utillaje,
Arrojaron sus azadas al fuego,
66 s. *Y a las llamas sus capazos.*
Después, agrupados, marcharon
A la puerta del santuario de Enlil *el valiente.*

Pánico entre los *Anunnaku*

¡De noche, en mitad de la vigilia
Y, a espaldas del dios, se cercó el palacio –
De noche, en mitad de la vigilia
Y, a espaldas del dios, se cercó el Ékur!
Pero Kalkal, *sabiendo lo que sucedía, hizo que lo cerraran:*
Él maneja el cerrojo y vigila [la puerta].
Después, Kalkal *despierta a [*Nuska*],*
Mientras se escuchaba el alboroto [de los Igigu*];*
Y Nuska *despierta [a su se]ñor,*
[Al que] saca de su lecho:
«¡[Tu pal]acio está rode[ado], mi Señor!
¡El comba[te se ha ex]tendido hasta tu puerta! –
¡Tu palacio está rodeado, oh Enlil*!*
¡El combate se ha extendido hasta tu puerta!»
Enlil *ordenó que se trajesen las armas a su casa,*
Después abrió la boca
Y se dirige a Nuska, *su paje:*
*«¡*Nuska, *levanta una barricada ante tu puerta!*

¡Toma tus armas y ponte a mis órdenes!»
*¡*Nuska *levanta una barricada ante su puerta,*
Toma sus armas y se puso a las órdenes de Enlil*!*
Después, él abrió la boca
Y se dirigió a Enlil *el valiente:*
«¡Mi Señor, tu rostro está verdoso!
Son tus propios hijos, ¿qué temes?
¡Oh Enlil, *tu rostro está verdoso!*
Son tus propios hijos, ¿qué temes?
Envía a buscar a Anu; *que [se] le haga descender*
Y que también se traiga a Enki *[ante t]u presencia!»*

Se reúnen en consejo de guerra

Él, entonces, manda a buscar a Anu, *al que [se] hace descender,*
Y también se lleva a Enki *[an]te su presencia.*
Anu, *el rey del [Ci]elo, presidía (la reunión),*
Y el rey del Apsû, Enki, *lo escuchaba [todo (?)],*
Mientras se [sen]taban los grandes Anun*[*naku*].*
Enlil *se puso de pie: se a[bría] el debate.*
Enlil, *habiendo abierto, entonces, la boca,*
Se dirige a [los gra]ndes [dioses]:
«¿Ellos se ha[n rebela]do contra mí?
¡Pues bien, me batiré...!
¡Oh dioses!, ¿qué es lo que han visto mis ojos?
¡El combate se ha extendido hasta mi puerta!»
Anu *abrió entonces la boca*
Y se dirige a Enlil *el valiente:*
«(Si quieres saber) la razón (?) por la que los Igigu
Han asediado tu puerta,
III: *Que* Nuska *salga [a preguntarla (?)]:*
[Encárgale que cumpla esa] misión
Ante tus hijos!»

Misión conciliadora ante los *Igigu*

Enlil, *[entonces], ab[rió] la boca*
*Y se dirige a [*Nuska, *su paje]:*
*«*Nuska, *descorre el cerrojo de [tu puerta],*
Co[ge] tus armas,
Y vete, ante [todos esos dioses] agrupados,
A postrarte, levánta[te],
[Y repite] nuestras [palabras]:
"¡Me envían Anu, *[vuestro padre],*
*Y vuestro soberano, [*Enl*]*il *[el valiente];*
*[*Ni*]*nurta, *vuestro encargado,*
*Y vuestr[o] capataz, [*En*]*nugi*!*
Ellos os quieren decir: '¿Quién [va], entonces, a combatir?
¿Quién saldrá a [batal]lar?
¿Quién [osará] hacer la guerra?'"»

131-133: se han perdido y, con ellos, el final del discurso dictado a *Nuska.*

/Nuska, *ante todos esos] dioses [agrupados],*
Repite, entonces, literalmente, [las palabras de Enlil*]:*
«*¡Me envían* Anu, *vuestro [pa]dre,*
[Vuestro soberano], Enlil *[el valiente];*
/Ni/nurta, *[vuestro encargado],*
Y [vuestro capataz, En/nugi*!*
[Ellos os quieren decir]: "¿Qu[ién va entonces, a com]batir?
¿Qu[ién saldrá a batal]lar?
¿Qui[én osará hacer la gu]erra?"»

143-146: destruidos, contenían el final del discurso de *Nuska* y las primeras palabras de la respuesta del portavoz de los *Igigu* (sin duda el mismo que, anteriormente, los había incitado a la revuelta), cuya respuesta prosigue del siguiente modo:

«*Hemos puesto (todo) nuestro [esfuerzo (?)]*
En esta ex[cavación (?)]:
¡[El] traba[jo excesivo] nos ha matado]!
¡[Nuestra] car[ga] era demasiado pesada, [el trabajo era infinito]!
Ésta es la razón que (?) [a los dioses al] comp[leto]
Nos ha llevado [a quejarnos contra Enli]l*!*»
Nuska *volvió [, entonces, a coger sus armas]*
Y se march[ó a informar a Enlil *(?) de estas palabras]:*
«*¡Mi Señor, [tú] me [enviaste] a [...].*
Yo partí [...]
Y repetí, literalmente, tus palabras!
[Y esto fue lo que ellos me respondieron (?)]:
"(Nosotros) to[dos, los di]oses [al completo],
[Hemos decidido (?)] batirnos.
Hemos puesto (todo) nuestro [esfuerzo (?)]
En esta excavación (?):
¡El t[rabajo] excesivo nos ha matado!
Nuestra [car]ga era [demasiado pesada], este trabajo era infinito!
Ésta es la razón que (?) a los dioses [al c]ompleto
[No]s ha [llevad]o a quejarnos contra Enlil*!"*»
Al escuchar este discurso,
Enlil *[de]rramó lágrimas*
Y, tras ello,

Desconcierto de *Enlil* y de los dioses ante el fracaso de *Nuska*

Se diri[ge a] Anu, *el v[aliente]:*
«Alteza, contigo en el Cielo [...»]

171-188: perdidos en la tablilla de Kasap-Aya. Sin embargo, ***b***, un fragmento de inicios del I milenio perteneciente a los fondos del Museo Británico (K. 7109 +), conserva probablemente la continuación de dicho discurso, al menos *ad sensum:*

b *«Alteza (?), contigo en el Cielo*
Conserva (?) tu autoridad y haz uso de ella (?):
¡Mientras los Anunnaku *se sientan en tu presencia,*
Haz comparecer a uno (de estos) dios(es)
Y que sea condenado al castigo supremo!»
Pero Anu *abr[ió] la boca*
[Y se di]rige a los dioses, sus hermanos:
«¿Por qué los [cu]lpamos?
¡Su carga era pesada, su trabajo inf[inito]!
[Cada dí]a [...]
[Su grito de auxilio] era [cosa se]ria:
[Nosotros no (les) o]ímos dar voces...

La creación del Hombre

Éa propone un plan de salvación: crear sustitutos para los dioses desfallecidos

Otro fragmento, procedente, también, del Museo Británico, pero de fecha más antigua y casi contemporáneo del texto de Kasap-aya: **c** (BM 78257), presenta una versión ligeramente diferente: la llamada a la indulgencia no la realiza *Anu* sino *Éa,* quien rápidamente propone un plan de salvación:

c Éa, *habiendo [abierto] la boca,*
Se dirige a los dioses, [sus her]manos:
«¿Por qué los [culp]amos?
¡Su tarea era pesada, [su labor infinita]!
Cada día [...]
Su grito de auxilio era cosa ser[ia...].
Pero existe [un remedio para esta situación (?)]:
*Dado que [*Bêlet-ilî, *la Matriz], está aquí,*
Que fabrique un prot[otipo de hombre]:
¡Será él quien car[gue] con el yugo [de los dioses (?)]–
[Quien ca]rgue con el [y]ugo [de los Igigu *(?)]:*
[Será el Hombre quien cargue] con su [traba]jo!

La versión «asiria», representada por **a**, el fragmento ya citado anteriormente (I: *27-32*): K. 3339 +, nos permi-

te conocer un episodio que puede ser introducido en este momento del relato: en él, los dioses supremos buscan al instigador de la revuelta.

«*En presencia de los* Anunnaki, *reunidos en sesión,*
Y de Bêlet-ilî, *la Matriz,*
¡Hace comparecer a uno (de esos) dios(es)
[Y se le mata (?)]!»
Anu, *habiendo entonces abierto la boca, se dirige a* Nuska:
«¡Nuska, *descorre el cerrojo de tu puerta! Toma tus armas [... (?)]*
(Una vez) llegado a la reunión de los grandes dioses (!),
Inclínate [... después vuelve a ponerte de pie (?)]
Y diles: "[...]
Me envían Anu, *vuestro padre,*
Vuestro soberano, Enlil *el valiente;*
Ninurta, *vuestro encargado,*
[Y vuestro capataz Annugal *(?)]*
¿Quién es el instigador del combate, [el jefe bélico],
El dios que ha empezado la [lucha],
Llevando [el conflicto] hasta mi casa,
Hasta tal punto que la gresca
Ha llegado a mi puerta?"»
Nuska, *tras oír estas palabras, toma sus armas [...].*
(Una vez) llegado a la reunión de los grandes dioses (!),
[Se inclina..., luego se pone de pie (?)]
Y les dice: «[...]
[Me envían] Anu, *[vuestro padre],*
[Vuestro soberano, En/lil *el valiente;*
*[*Ninurta, *vuestro encargado,*
Y vuestro capataz (?)] Annugal.
¿Quién es el instigador del combate, [el je]fe bélico,
[El dios que ha em]pezado la lucha,
[Llevando el conflicto hasta la cas]a de Enlil...

En este punto se recupera el texto de Kasap-Aya:

[...]
«*Dado que* Bê[let-ilî, *la Mat]triz, está aquí,*
¡Ella será quien dé a luz (?) y produzca
Al Hombre para asegurar el trabajo de los dioses!»
Interpelando, entonces, a la diosa, ellos preguntaron
A la sabia mujer de los dioses, a la experta Mammi:

«¿Serás tú la matriz que produzca a los hombres?
195 *¡Pues bien! ¡Fabrica el prototipo humano:*
Que él cargue con nuestro yugo! –
¡Que él cargue con nuestro yugo, impuesto por Enlil! –
¡Que el hombre asuma el trabajo asignado a los dioses!»
Pero Nintu, *habiendo abierto la boca,*
Replica a los grandes dioses:
200 *«¡No puedo hacerlo sola, por mí misma;*
Pero, con la ayuda de Enki,
La operación sí que es posible!
Sólo él puede "puri[fi]carlo" todo:
Que él me entrege la arcilla y yo lo llevaré a cabo»

Pormenores del proyecto de *Enki*

Enki, *entonces, abrió la boca*
205 *Y se dirige a los grandes dioses:*
«El primero, el séptimo o el decimoquinto día del mes,
Decreto que se lleve a cabo una lustración con baño.
Entonces, se inmolará un dios,
Antes de que (?) los dioses sean purificados mediante la inmersión.
210 *Con su carne y su sangre,*
Nintu *mezclará la arcilla:*
De este modo el dios y el hombre estarán asociados,
Reunidos en la arcilla,
¡Y, a partir de este momento, nosotros estaremos ociosos (?)!
215 *¡Gracias a la carne del dios*
Habrá en el Hombre un "alma",
Que lo presentará siempre vivo después de su Muerte.
Esta "alma" estará allí para guardarlo del olvido!»
219 *Y los grandes* Anunnaku,
220 *Que asignan los destinos,*
218 *Al unísono respondieron: «¡Sí!».*

Realización del modelo humano de acuerdo con el proyecto de *Enki*

221 *El primero, el séptimo o el decimoquinto día del mes*
Enki *decreta, por tanto, una lustración con baño,*
Y el dios Wê, *que tenía el «alma»,*
Es inmolado en plena asamblea.
225 *Con su carne y con su sangre*
226 Nintu *mezcla la arcilla,*
<Para que se uniesen el dios y el hombre,
Estuviesen reunidos en la arcilla>[296]

[296] Estos dos versos fueron olvidados por el copista.

227 *Y para que así, des[de este momento], (los dioses) [estuviesen ociosos] (?).*
Gracias a la carne del dios
Hubo también en el Hombre un «al[ma]»,
Que lo presentaría siempre vivo después de su muerte.
Esta «alma» [estaba allí] para guardarlo del olvido!
Después de que Enki *hubiese amasado esta arcilla,*
Llamó a los Anunnaku, *los grandes dioses,*
Y a los Igigu *(convertidos, ellos también,) en grandes dioses,*
Que escupieron sobre la arcilla.
*Después, [*Ma*]*mmi *abrió la boca*
[Y se di]rige a los grandes dioses:
[«¡El tr]abajo que me habías encargado,
Ya lo he realizado!
Habéis inmolado a ese dios con su "alma",
Y yo os he liberado de vuestra pesada tarea,
Imponiendo vuestra labor al Hombre.
Cuando vosotros concedáis a los hombres
El rumor de la pululación
¡Yo soltaré vuestra cadena y seréis "libres"!»
Una vez que ellos oyeron este discurso,
Corrieron a abrazarle los pies:
«Hasta ahora, decían, te llamábamos Mammi:
Que, a partir de este momento, tu [no]mbre
*Sea Señora de Todos los Dioses (*Bêlet-kala-îli*)!»*

Institución de la reproducción de los hombres

Entonces, entraron en la sala de los destinos
Enki *el príncipe (?) y la experta* Mammi

251-270: perdidos. Un fragmento de la Biblioteca de Assurbanipal, ***d*** (K. 7816 +, también del Museo Británico), describe así los acontecimientos:

d 8 *Habiendo sido reunidas las matrices,*
Éa *amasa la arcilla ante la mirada de* Nintu,
Quien repite la fórmula
Que Éa, *sentado ante ella, le dictaba.*
Cuando ella terminó dicha fórmula,
Separa catorce pedazos de pasta,
Coloca siete a su derecha
Y los otros siete a su izquierda:
Después levanta entre ellos una pared de ladrillo

El manuscrito neo-asirio ***a***, ya citado anteriormente, nos ofrece la continuación del relato:

a *[...] cortaba los cordones umbilicales.*
De las catorce matrices
Reunidas por la sabia Experta:
Siete produjeron machos
Y las otras siete hembras.
Ante la Matriz divina, hacedora de destinos,
Se las empareja
Y se las reúne dos a dos.
Y, así, Mammi *traza*
Las reglas (del parto) de los seres humanos:
«En la habitación en que se tiende,
Encamada, la parturienta,
Tendrá que estar durante siete días la pared de ladrillo.
Se deberá rendir honores a la Señora de los dioses,
A Mammi *la experta.*
La comadrona estará alegre
En la habitación de la encamada parturienta.
Y, cuando ella haya dado a luz,
La joven madre permanecerá en el lecho, de acuerdo con su voluntad...

271-278: tomamos, en este caso, estos ocho versos de un fragmento paleobabilonio del Museo Británico, ***f*** (BM 92608), que parece reproducir, con bastante fidelidad, el texto de Kasap-Aya.

f 271 *[...]*
[...] los senos de (cada) mujer
[...] la barba
[...] las mejillas de (cada) hombre
[...] y fuera,
Cada marido y cada esposa [...].
Ahora bien, una vez reunidas [las maṭ]rices,
Nintu *[se detuvo]:*
[Ella co]ntaba los meses de embarazo
Hasta que en la sala de los destinos
Se anunciaba el décimo.
VI *Llegado el décimo mes,*
Ella desenvainó el «bastón»(?) y descubrió (?) el bajo vientre (?):
¡Su rostro brillaba de alegría!
Después se cubrió la cabeza
Y se comportó como una comadrona:
Se ciñó los lomos,
Pronunció una bendición,

Trazó una línea de harina
Y levantó en el lugar una pared de ladrillo, (diciendo):
«¡Yo la produje, yo la hice con mis manos!
¡Que en la casa de la "consagrada"
La comadrona esté alegre!
Allí donde una parturienta dé a luz,
O donde una joven madre aborte por sí misma,
La pared de ladrillo deberá permanecer durante nueve días,
Durante los cuales, en honor de Nintu *la Matriz*
Y de Mammi *[...], será mencionada*
Es ella quien [...] la matriz
Y quien dispondrá la estera.
Y cuando se dirija al lecho para dar a luz,
Se separarán el mar[ido y la mu]jer.
Pero, cuando se vuelvan a <re>unir.
Ištar *estará alegre en la cámara [nupcial (?)]:*
El regocijo [dura]rá nueve días,
Y se invocará a Ištar *bajo el nombre de* Išḫara...

305-327: íntegramente perdidos y sin que se conozca ningún paralelo. Es evidente que, una vez iniciado el movimiento de las generaciones humanas, los hombres se dedicaban, con empeño, al trabajo y así comenzaba esta parte del texto:

La «Historia primitiva» de la humanidad:

a. *Las primeras plagas*

328-336: sólo se conservan algunas palabras (la columna VII comienza en el verso *334*) que nos dejan entrever que los primeros seres humanos se organizaban y comenzaban a realizar su tarea:

El trabajo y el éxito de los hombres

337 *Ellos fabricaron picos y azadas nuevos,*
Después construyeron grandes diques de riego
Para satisfacer el hambre de los hombres
Y el deseo [de los dioses]

340-351: nueva laguna. En estos versos, sin duda, se informaba sobre los logros y la prosperidad de los hombres.

y sus inconvenientes

352 *[No habían pasado] mil doscientos años*
[Y el territorio se había ampliado]
Y la población multiplicado.

El pa[ís, como un to]ro, alzaba tanto la voz
Que [el ruido] molestó al dios soberano.

Molesto por el ruido, *Enlil* quiere diezmarlos mediante una plaga

[Cuando Enlil *escuchó] su rumor,*
[Se dirigió a] los grandes dioses:
«El rumor de los humanos [ha llegado a ser demasiado fuerte]:
¡No consigo dormir [a causa de dicho alboroto]!
¡[Ordenad, por tanto,] que sufran la Epidemia!

361-363: perdidos, anunciaban el inicio de la plaga y sus primeros desastres.

Intervención del Muy Sabio

Hab[ía], sin embargo, [cierto individuo Muy Sabio],
Devoto de Enki *y mu[y hábil,]*
Que podía conversar co[n su dios],
Quien, gustosamente, lo tenía [como interlocutor.]
El Muy Sabio abrió, entonces, la boca
Y se dirigió a [su] señor:
«¿Cuánto tiempo [va a durar esta Epidemia? (?)]
¿Por cuánto tiempo padeceremos esta Peste?»

Respuesta e instrucciones de *Enki*

Enki *abrió la boca*
Y se dirige a [su] servidor:
<«Convoca en tu casa a los ancianos y diles:>[297]
"¡Ancianos, escuchadme!
[...] en el palacio (?) [...]
[Orde]nad que los heraldos públicos pro[cla]men
Con gran estrépito por el país:
'¡No rindáis más honores a vuestros dioses!
¡Ni imploréis más a vuestras diosas!
Y sólo frecuentad a Namtar:
¡Sólo a él ofrecedle vuestros platos cocinados!
Él aceptará gustoso esas ofrendas
Y, confuso por culpa de tantos presentes,
Suspenderá su acción maléfica!' "»

rápidamente llevadas a la práctica por el Muy Sabio

Siguiendo estas instrucciones, el Muy Sabio
Reunió en su casa a los ancianos
Y, [habiendo ab]ierto la boca,
Se dirige a ellos:
«¡Ancianos, escuchadme!
VIII: *[...] en el palacio (?) [...]*
[Ordenad] que los heraldos públicos proclamen
[Con gran es]trépito por el país:
["¡No rindáis más honores] a vuestros dioses!

[297] Olvidado por el copista.

[¡Ni imploréis má]s a vuestras diosas!
Y sólo [frecuen]tad a Namtar:
¡Sólo [a] él [ofrecedle vuestros platos cocinados]!
Él aceptará gustoso esas ofr[endas]
Y, confuso por culpa de tantos presentes,
Suspenderá su acción maléfica!"»
Obedeciendo esta or[den, los an]cianos
Construyeron en la ciudad
Un santuario para Namtar
Y ordenaron [que los heraldos públicos] proclamasen
[Con gran e]strépito [por todo el país]:
«[¡No] rindáis [más] honores a [vuestros d]ioses!
[¡Ni] imploréis más [a vuestras diosas]!
Y sólo frecuen[tad a Namtar*]:*
¡Sólo a él [ofrecedle] vuestros platos cocinados!»
Él [acep]tó gustoso esas ofrendas
[Y, con]fuso por culpa de tantos presentes,
[Suspen]dió su acción maléfica:
Así [se pus]o [fin a la Epidemia]
Y de nuevo [prosperaron (?)].

414-415: los dos últimos versos de esta tablilla se han perdido.

Con la prosperidad vuelve a comenzar el ruido

y, en esta ocasión, *Enlil* les envía la sequía y la hambruna

II/I: 1 *No habían pasado mil doscientos años*
Y el territorio se había ampliado
Y la población multiplicado.
El país, como un toro, alzaba tanto la voz
Que el ruido molestó al dios soberano.
*Cuando [*Enl*]*il *escuchó su rumor,*
Se dirigió a los grandes dioses:
«El rumor de los humanos[ha llegado a ser demasiado fuerte:
¡No consigo dormir a causa de dicho alboroto!
¡Cortadles, por tanto, los víveres
Y que escaseen las plantas alimenticias!
¡Que Adad *reduzca las lluvias a la nada,*
Y que, en la tierra, la crecida
No se llegue a originar!
¡Que el viento (cálido) llegue a
Tostar el suelo!
¡Que las nubes se amontonen,
Pero sin derramar ni la más mínima gota!
¡Que los campos disminuyan su producción!
¡Que Nisaba *"cierre su pecho"!*
¡Que ellos no disfruten de más alegr[ía]

Y que [...] sea reducido/a a humo!»

22 s.: el resto de la columna –alrededor de 30 versos– se ha perdido. A lo largo de estos versos se tenía que narrar: *a)* la sequía y la hambruna anteriormente señaladas; *b)* una nueva petición del Muy Sabio a *Enki; c)* las instrucciones de éste para poner fin a la plaga. El texto de Kasap-Aya, muy lleno de lagunas, se puede completar, en parte, gracias al fragmento **g**, descubierto en Nippur, otra copia de la misma edición antigua, perteneciente al Museo de Estambul y que figura con la signatura Ni 2552 +.

El Muy Sabio hace que se cumplan las órdenes de *Enki*

g II: 5 *[«¡Ancianos, escuchadme!]*
[... el palacio (?)...]
[Ordenad a los heraldos públicos que proclamen]
Con gr[an estrépito por todo el país]:
"¡No rind[áis más ho]nores a vuestros dioses!
¡Ni imploréis más a vuestras [dio]sas!
Y sólo [honra]d a Adad:
¡[Sólo [a él] ofrecedle vuestros platos cocinados!
Él aceptará gustoso [esas ofrendas]
Y, confuso por culpa de tantos presentes,
Suspenderá su acción maléfica:
Por la mañana él hará que llovizne
Y por la noche, a escondidas,
Condensará el rocío,
De tal modo que los campos, en secreto,
Recuperen su producción!"»
Se construye, entonces, en la ciudad, un santuario dedicado a Adad
Y se ordena a los heraldos públicos que proclamen
Con gran estrépito por todo el país:
«¡No rindáis más honores a vuestros dioses!
[¡Ni] imploréis más a vuestras diosas!
*Y sólo honrad a [*Adad*]:*
¡Sólo a él [ofrecedle] vuestros platos cocinados!»
Él [acep]tó gustoso esas ofrendas
Y, [co]nfuso por culpa de tantos presentes,
[Sus]pendió su acción maléfica:
Por la mañana hizo que lloviznase
Y por la noche, a escondidas,
[Cond]ensó el rocío,
[¡De tal modo que los campos, en se]creto,
Recuperaron su producción!
Así se puso fin a [la Sequía/la Hambruna (?)]
Y, de nuevo, [...] su [...]

36 s.: el final de la columna –alrededor de quince versos– ha desaparecido. La continuación, hasta la columna VII, sólo está atestiguada, de manera muy incompleta, por el fragmento paleobabilonio anteriormente citado (**g**/Ni 2552 +). Gracias a la continuación del relato y a algunas de las palabras sueltas que se conservan podemos restituir la siguiente secuencia de acontecimientos: *1)* la humanidad, liberada, recupera al mismo tiempo su prosperidad y su estrépito; *2) Enlil,* irritado, como siempre, por dicho alboroto, decide en esta ocasión repetir, con más intensidad, la plaga anterior, la Sequía/Hambruna, en vez de dar paso a una nueva; *3)* con esta finalidad, hace adoptar a los dioses una resolución y confía la estricta vigilancia de cada una de los dos partes del mundo interesadas en este conflicto a uno o dos dioses: el cielo a *Anu* y a *Adad* y la tierra al propio *Enlil* en persona, con el fin de que, a partir de este momento, se controle hasta la más mínima humedad capaz de poner fin a los efectos de la Sequía; *4)* ante dichas medidas nada se podía hacer. De ahí la continuación del relato:

Desesperación del Muy Sabio

III: 4 *(El Muy Sabio) se pasaba los [dí]as llorando,*
Tras haber traído, por la mañana,
(Material) para preparar fumigaciones [...]
8+10 *Prestaba [atención] a sus sueños*
11 *[Y, constantemente, en] el santuario de su dios,*
12-14 *Permanecía [postrado (?)], llorando...*

15-35: los escasos restos de estas líneas que se conservan permiten deducir que el Muy Sabio, por sí mismo o, sin duda, siguiendo los consejos de su dios, se entregaba a la realización de una serie de operaciones de exorcismo, contando, quizá, con «el Río» para que se llevase las causas del mal que asolaba a los hombres. *Enki* escuchaba esta súplica y, al parecer, ordenaba participar a los *Laḫmu,* unos monstruos acuáticos o marinos (ver IV, n. 35), de un modo que desconocemos. Este proyecto, sin embargo, se debía de ver interrumpido y no se llegaba a dar ningún remedio eficaz para la plaga: de tal modo que, en el momento en que se recupera el texto, al inicio de la columna IV, se ve cómo ésta dobla sus efectos.

La Sequía empeora

IV: 1 *Arriba [...]*
Mientras que, abajo, la crecida

No se o[riginaba].
Ya no nacía nada del seno de la tierra:
Las plantas ya no nacían [...];
Ya no se veía a nadie [...].
Las pra[deras] de hierba (?) se secaban;
¡La llanura se cubría de sali[tre]!

y la Hambruna también

Durante el primer año se comieron las res[ervas];
Durante el segundo año se vaciaron los graneros;
Cuando lle[gó] el tercer año,
Todas los rasgos estaban alterados por causa de la inanición,
Era como si [las caras] estuviesen cubiertas de malta (!?),
Y, a fuerza de tomar un color plomizo (?) [...],
Los ros[tros] parecían marchitos.
Todos caminaban, fatigados , po[r las calles],
Contrayendo sus largos hombros
Y ocupando cada vez menos espacio (?)

18 ss.: la continuación, en principio mutilada, ha perdido alrededor de treinta líneas. La parte conservada de los primeros versos de la columna v nos impide llegar a apreciar el curso de los acontecimientos. Sin embargo, parece que *Enki,* convencido quizá por las plegarias de su servidor, hace que intervengan una serie de agentes y de circunstancias sobre los que nada sabemos, atenuando así, en cierta medida, el hambre. De ahí las críticas realizadas por *Enlil:*

Reproches de *Enlil* a *Enki*

v: 13' *¡Lle[no] de cólera [contra los* Igigu*]!*
«[Todos nosotros], dijo, los grandes Anun[naku],
Aceptamos, unánim[emente, un compromiso]:
*¡*Anu *[y* Adad*] vigilarían [las regiones de arriba],*
Y yo, yo, vigilaría la tier[ra, aquí abajo].
Después, Enki *[intervino]*
[Para liberar a los hombres], soltando sus cade[nas]
Y permitiéndoles [una rica producción]!»
[...]

Enlil convoca, para reñirles, a los cómplices de *Enki*

Y Enlil, *habiendo [abierto una vez más] la boca*
[Se dirige] a Nuska, *su paje:*
«¡Que sean traídos aquí los dos cómplices (?)
Y que sean pre[sentados] ante [mí]!»
Se les hizo entrar, entonces,
*Y, dirigiéndose a ellos, [*Enlil*] el valiente*
Les dijo: «[To]dos [nosotros], los grandes Anunnaku,

Aceptamos unánimemente un compro[miso]:
30' *¡*Anu *y* Adad *vigilarían las regiones d[e arriba],*
Y yo, yo, vigilaría la tierra, a[quí abajo]!
Después, inter[viniste] tú,
[Para liberar a los hombres, soltando sus cadenas
Y permitiéndoles una rica producción]!

34' s.: otra gran laguna; se han perdido las 15 últimas líneas de la columna V y las 35 primeras de la VI. La continuación del relato nos permite deducir que se habría reunido una asamblea plenaria de los dioses, sin duda convocada por *Enlil,* quien, harto de ver fracasar sus planes, quería, en esta ocasión, acabar definitivamente con los hombres, enviándoles el mayor de los cataclismos: el Diluvio. En el momento en que el texto se recupera, ante dicha asamblea y pensando, evidentemente, en *Enki* y en sus cómplices, *Enlil* recuerda sus órdenes, que, hasta el momento, habían sido vanas:

Enlil recuerda sus órdenes, ridiculizadas hasta el momento

36' *¡*Adad *[hizo que] sus lluvias [volviesen a caer]*
Y [el verdor] cubrió de nuevo las praderas,
Mientras [el cielo (?)] aparecía cubierto
De nubes cargadas de agua!
«¡No, no alimentéis más a los hombres!
40' *¡No les proporcionéis más grano!»*

Enki se ríe de las faenas que le gastó a *Enlil* o de las que le prepara

Pero, en su rincón (?),
En plena asamblea de los dioses, le entró la risa –
En su rincón,
[En plena as]amblea de los dioses, a Enki *le entró la risa*

45'-48': prácticamente perdidos en su totalidad. *Enlil* reacciona ante esta falta de respeto:

Enlil reitera sus reproches a *Enki*

49' *«[Todos [nosotros], los gran[des* Anunnaku*],*
[Aceptamos] unánimemente [un compromiso]:
51' *¡*Anu *y* Adad *[vigi]larían las regiones de arriba,*
[Y y]o, yo, vigilaría la tierra, a[quí abajo]!
Entonces, interviniste tú,
[Para lib]erar a los hombres, soltando sus cadenas
55' *Y permitiéndoles una rica producción!*
[...]

VII: 1-30: faltan. Aquí vuelve a comenzar el texto de Kasap-Aya, cuyo contenido aparece duplicado en el

fragmento paleobabilonio **g** que nos ofreció el contenido de las últimas columnas. Entre tanto, *Enlil* debió de dar a conocer su decisión de provocar el Diluvio exterminador. Los dioses discuten esta medida en su presencia.

Enki, tras recordar que había creado a los hombres en beneficio de los dioses, se opone al Diluvio

[«De este modo yo os liberé de vuestra pesada carga,]
[Imponiendo] vuestra la[bor a los hombres].
Vosotros, entonces, [les conc]edisteis el rumor (de la pululación),
Después, incluso, de haber inmolado [a un dios]
(Para concederles) el "al[ma]";
¿Y ahora, [reu]nidos, ord[enáis]
[Su eliminación (?)]?
¿Llegaréis a dec[idir]
Su vuelta a la n[ada]?
(Vosotros habéis decidido). ¡Hagamos que, en este sentido, preste juramento (!)
Enki, *el príncipe (?)!»*
Y Enki, *ab[riendo] de nuevo la boca,*
Se dirige (otra vez) a los di[oses, sus hermanos]:
«¿Por qué me queréis ligar con un juramento?
¿Acaso puedo yo alzar la mano contra [mis] cri[aturas]?
Y ese Diluvio del que hab[láis],
¿Qué es? ¡Yo [lo ignoro]!
¿Soy yo quién [lo] tiene que producir?
¡No, ésa es tarea [de Enlil*]!*
¡Que sea él, él, quien tome las decisiones [y dé las órdenes]:
Y, entonces, que Šullat *y [*Ḫaniš*]*
Partan [encabezando] (el fatal cortejo);
Que Ner[gal *arranque] los soportes de las compuertas celestes;*
*Que [*Ninurta*] vaya*
A hacer que se desbor[den las presas de aquí arriba]!

54' s.: nueva fractura de una treintena de líneas, una o dos al final de la columna VII y el resto al inicio de la VIII. Final de la discusión, antes de la decisión final.

Se decide el Diluvio

VIII: 34 *Los dioses tomaron, entonces, la decisión final:*
¡Una faena bien malvada jugada por Enlil *a los hombres!*

b. *El Diluvio*

El Muy Sabio recurre a *Enki,* que le responde por medio de un sueño que él, rápidamente, explica de manera indirecta

III/1 *[El Muy Sabio] abrió, entonces, la boca*
[Y se dirige] a su señor:

3-10: se han perdido; en ellos estaba incluida la súplica del héroe. *Enki,* decidido a oponerse a los efectos aniquiladores del Diluvio, envía a su servidor un sueño premonitorio:

11 *[El Muy Sabio] abrió [entonces] la boca*
[Y se dirige] a su señor:
«¡Explícame el sentido [de este sueño],
Para que comprenda su contenido
Y capte las consecuencias!»
15 *Y [*Enki*], habiendo abierto la boca,*
Se dirige a su servidor:
«Dices que quieres comprender [este sueño].
19 *¡Pues bien, recuerda exactamente*
18 *El mensaje que aquí te entrego!:*
20 *"¡Pared, escúchame bien!*
¡Empalizada, recuerda todo lo que te voy a decir!
¡Derriba tu casa para construirte un barco!
¡Abandona tus bienes,
Para salvar tu vida!
25 *El barco que tienes que construir*
[...] con los lados iguales –
[...]
¡Téchalo, para que, al igual (que sucede con) el Apsû,
30 *El sol no vea su interior!*
¡Estará cerrado por todos los lados,
Y su equipación deberá ser sólida
Y su calafateado grueso y resistente!
Después, yo haré que lluevan

La espera del Diluvio

35 *Profusión de pájaros y canastos de peces!"»*
*¡*Enki*, entonces, abrió la clepsidra y la llenó,*
Ajustándola para la llegada del Diluvio, siete días después!
Una vez que el Muy Sabio hubo recibido estas instrucciones,
Reunió a los Ancianos
40 *Y, habiendo abierto la boca,*
Se dirige a ellos:
«Mi dios [ya] no está [de acuerdo] con el vuestro:
*¡*Enki *y* Enlil *están enfadados!*

¡Ello me obliga a abandonar [vuestra ciudad (?)],
Pues soy dev[oto de Enki*]!*
Así, se ha deci[dido] lo siguiente:
Por ello, [no] permaneceré más tiempo en [vuestra ciudad],
[Mis pies] no pi[sarán por más tiempo]
El territorio de Enlil,
¡Pero yo [...] con los dioses y [...]!
[¡Así] se ha decidido!»

51 s.: el final de la columna I (5 líneas) y las 9 primeras de la II están totalmente destruidas. En ellas, sin duda, se describía la continuación de las órdenes de *Enki.*

Ejecución de las órdenes de *Enki*

Los Ancianos [...]
Los carpint[eros con sus doladeras],
Los mimbre[ros provistos de sus mazas de piedra].
[Los más pequeños traían] betún,
Los más pobres [el equipamiento]

15'-29': desconocemos la continuación de los preparativos, narrada en las tres líneas siguientes. Finalmente, se aprecia cómo el Muy Sabio comenzaba a cargar el barco:

Todo el [oro] que tenía,
Toda [la plata] que tenía,
[A los animales] «puros» (?) [...]
A los más gordos (?) [...],
Los captura y los embar[ca].
[Pájaros] emplumados del cielo,
Rebaños [...]
Bi[chos...] de la estepa:
[A todos,] él los emba[rca].
Y, [...] cuando la luna [desapa]reció (?),
Invita a los suyos a un banquete [...],
[...],
Después de haber embarcado a su familia.
[Se com]ió, entonces, copiosamente
[Y se bebi]ó abundantemente.
Él, sin embargo, no dejaba de entrar y de salir,
Sin llegar nunca a sentarse o a ponerse en cuclillas,
Él estaba así de desesperado y de mareado.

El Diluvio

Después, el tiempo cambia de aspecto
Y Adad *resonaba entre las nubes:*
Tan pronto como se escuchó el gruñido del dios,

Se añadió betún para obturar la escotilla,
Y, apenas se había cerrado ésta,
Adad *atronó entre las nubes,*
Mientras un viento furioso, con un primer golpe,
Rompía las amarras y soltaba el barco.

56' *s.:* al parecer, han desaparecido una o dos líneas del final de la columna II y las 3 ó 4 primeras de la III.

III: *[...] la tempestad*
[...] enganchados (?) [...].
*[*Anzû *arañaba] el cielo*
[Con] sus [ga]rras.
[¡La tempestad golpeaba] la tierra,
Interrumpiendo su rumor [igual que (se rompe un cacharro)]!
¡Y, [desencadenado] el Diluvio,
Transcurre la Maldición
[Al igual que la guer]ra sobre los hombres!
¡Nadie veía ya a nadie:
Nada resultaba discernible en esta carnicería!
[El Dil]uvio mugía como un toro,
E, [igual que] un águila [que ch]illa,
El viento [aullaba].
Las tinieblas eran [profundas],
El sol había desaparecido.
[Las personas (?) morían (?)] como moscas.
20-22 *[...]*

Actitud de los dioses durante el Diluvio

23 *[...] el estruendo del Diluvio*
Asustaba (?), incluso, a los dioses.
*¡*E*[*nki*] había perdido la razón,*
[Al ver (?)] como eran arrancados sus hijos
[An]te sus ojos!
*[*Nin*]*tu, *la gran Señora,*
Ponía de manifiesto [su ho]rror en sus labios,
Mientras los Anunnaku, *los grandes dioses,*
[Segu]ían débiles por culpa del hambre y la sed.
Ante este espectáculo, la diosa estalla en sollozos,
La comadrona divina, Ma*[*mmi*], la experta:*
«¡Que desaparezca este día (, gritaba,)
Que regrese a las tinieblas!
Pero, ¿cómo yo, en la asamblea de los di[oses],
He podido, junto con ellos,
Adoptar esta decisión final?
Enlil, *mediante un discurso tan hábil*
Como el de la famosa Tiruru,

Ha convertido mis palabras en vanas!
Sin embargo, yo, en persona,
He escuchado la llamada de socorro de los hombres:
¡Mi progenie, sin que yo haya podido hacer nada,
Ha ido cayendo como moscas!
¿Cómo voy a seguir quedándome aquí,
Ahogados mis gritos, en este lugar de luto?
Voy a subir al Cielo
Para no permanecer por más tiempo
En esta funesta residencia (?).
Allí arriba se ha trasladado Anu, *nuestro jefe (?),*
Y los dioses, sus hijos, que escucharon su llamada,
Después de haber decidido, de manera desconsiderada, el Diluvio
¡Y (haber) condenado a los humanos a esta hecatombe!»

55: perdido, al igual que las tres líneas siguientes, las primeras de la columna IV.

IV: 4 *Así se lamentaba (también)* Nin[tu...]*:*
«¡Cómo! ¿Se ha producido, entonces, [este Diluvio (?)]?
Los hombres han llenado el mar
Igual que se llena el río de pequeñas moscas.
¡Como trozos de madera,
Helos aquí, amontonados sobre la playa! –
¡Como trozos de madera arrojados,
Helos aquí, apilados sobre la orilla!
Al verlos, yo derramaba lágrimas:
¡Ahora, ya acabé de lamentarme por ellos!»
¡El llanto calmó su corazón!
Así gemía Nintu,
Suspirando (?) sin emoción (?),
Y los dioses, con ella, se lamentaban por la Tierra.
Harta de desesperación,
La diosa tenía ganas de beber cerveza:
Allí donde ella estaba, llorando,
Estaban también ellos, como corderos
Apretujados alrededor de un abrevadero,
Con sus labios secos por causa de la angustia,
23 + 22 *Y titubeantes por causa de la inanición.*

El Diluvio se prolonga

(Durante) siete días y siete no[ches]
Prosiguieron la borrasca, la batiente lluvia y [el Diluvio]
Allí donde [...]
Fue abatido [...]

29-53: se ha perdido el final de la columna, salvo algunos pocos signos ininteligibles.

v: 1-29: igual que en los versos anteriores. A lo largo de este pasaje tenían lugar los siguientes hechos: *1)* el Diluvio termina; *2)* el barco debió de abordar la cumbre en la que hace escala; y, quizás, *3)* el Muy Sabio envía pájaros para saber dónde podía desembarcar (tal como le veremos hacer más adelante, § 25).

El Muy Sabio desembarca y, de inmediato, ofrece una comida a los dioses

[Él desperdiga] a los cuatro vientos
[Toda la carga del barco.]
Después sirve [una comida sacrificial (?)]
Para satisfacer la alimentación de los dioses,
[E hizo, en su honor, un oloroso sahumerio. (?)]
¡[Aspirando] el buen olor, [los di]oses
Se agruparon alrededor del banquete, [como moscas]!

Quejas de *Nintu* contra *Enlil*

[Pero, una vez que] lo habían consumido,
[Nin]tu *se puso de pie*
Y, ante todos, se quejó:
39 s. «Anu, *jefe nuestro, ¿desde dónde llega (esto) hasta nosotros?*
¿Y Enlil*? ¿Ha participado, así pues, él en el banquete,*
Él, que desconsideradamente decidió el Diluvio
Y condenó a los hombres (a padecer) esta catástrofe,
Mientras vosotros tomabais, con él,
Esa decisión final?
¡Actualmente, los rostros de los hombres
Han desaparecido entre las tinieblas!»
Después, acercando (la mano) al gran collar de «moscas»
Que Anu *[le] había [...], ella dijo:*
«¡Mi destino era, así pues,
Estar desesperada por su culpa!
¡Que Anu *me saque de mi desamparo*
Y me ilumine el rostro!
¡Hasta la mañana, yo quiero [...]
VI: 1 *En [...]!*
¡Que [estas] "moscas"
Formen un collar de lapislázuli en [mi] cuello,
Para recordarme, siempre, estos días [funestos (?)]!»

Enlil se enfurece al constatar que lo han engañado

Pero, cuando En[lil *el valiente] vio el barco,*
Se encolerizó con los Ig[igu], *(y exclama):*
«Todos nosotros, los grandes Anunnaku,

Habíamos decidido, en conjunto, prestar un juramento[298].
¿Por qué, entonces, un ser vivo
Ha escapado a la destrucción?
¿Cómo ha sobrevivido un hombre a la carnicería?»
Anu, *entonces, abrió la boca*
Y se dirige a Enlil *el valiente:*
«¿Quién, además de Enki,
Habrá podido hacer esto?
¡Yo, [por mi parte (?)], no he revelado nuestro propósito (?)!»

Enki *se declara responsable*

*Pero [*Enki*] abrió la boca*
[Y se dirige] a los grandes dioses:
«¡Sí, yo lo hice en contra de la voluntad de todos vosotros!
[Yo s]alvé a un ser vivo [...]
20-23 *[...]*
¡Cálmate, [oh Enlil*...],*
La pena que tú decidas, [al (verdadero) culp]able
Le deberá ser infligida,
A cualquiera que haya desobedecido tus órdenes!»

27-38: perdidos. En ellos *Enki* hacía hincapié en que quizás había tenido razón al salvar a la raza humana. Y, sin duda, los dioses (tras una intervención de *Nintu* (?)) decidían, entonces, conceder al Muy Sabio, superviviente del Diluvio, la inmortalidad, después de haber preservado, a partir de este momento, el futuro de los humanos. Ignoramos si es *Enki* o *Nintu* quien expresa su satisfacción al final de la laguna.

Últimas medidas tomadas por *Enki* para evitar en el futuro la superpoblación

39 *«Ellos tuvieron a bien decidir [...],*
¡[Yo, yo he cal]mado mi ánimo!»
*[*Enlil*] abrió la boca*
[Y se di]rige a Enki *el príncipe (?):*
«¡Bien, llama a Nintu, *la Matriz,*
Y reflexionad los dos en la asamblea!»
*[*Enki*] abrió, entonces, la [bo]ca*
[Y se dir]ige a Nintu, *la Matriz:*
«¡Oh divina [Mat]riz, tú que estableces los destinos,
Impón, entonces, a los hombres la muerte
49-51 *[...]*
VII: 1 *Además, la triple (?) ley que se aplicará a los hombres:*

[298] Se trata del juramento secreto relacionado con el Diluvio: § 19.

Entre ellos, además de mujeres fecundas,
También habrá (otras) infecundas;
Entre ellos actuará con rigor la funesta Demoniesa,
Para raptar a los bebés
5 *De las rodillas de sus madres;*
¡Instituye, igualmente, las mujeres consagradas:
Ugbabtu, entu *e* igiṣîtu,
Con su veto particular
Que les prohíbe ser madres!

9-41: han desaparecido íntegramente, sin que se pueda, siquiera, llegar a imaginar su contenido.

VIII: 1-8: igual que en la laguna anterior.

9 *¡Cómo, a pesar [del Diluvio] deci[dido] por nosotros,*
10 *El Hombre ha sobrevi[vido a la carnicería]!*
¡Por ti, oh soberano de los [grandes di]oses,
Siguiendo [tus] instrucciones,
Yo presenté este Com[bate],
Para gloria [tuya]!
15 *¡Este Can[to],*
Que, tras haberlo escuchado, los Igi[gu]
Exaltan tu grandeza!
19 *¡Oídme, entonces, cantar*
18 *El Diluvio universal!*

5. A diferencia de lo que sucede en las dos primeras partes del relato, del que sólo conservamos algunos fragmentos en los manuscritos más recientes, contamos, dentro de esta misma documentación, con grandes fragmentos que nos informan sobre los restantes episodios principales de nuestro mito: la historia antigua del hombre, las primeras plagas y, posteriormente, el Diluvio. Con el propósito de ver, de la mejor manera posible, cómo la obra «original», de la que hemos dado cuenta hasta el momento, pudo posteriormente ser retomada, más o menos adaptada, vuelta a escribir, aumentada e incluso, en algún caso, cercenada, resulta mucho más conveniente, como ya indicamos páginas atrás, ofrecer a partir de ahora la traducción, continuada, de todos estos fragmentos.

e. Se trata del pasaje más extenso, perteneciente a la Biblioteca de Assurbanipal (668-627) y depositado en el Museo Británico con la signatura K.3339 + (con anterioridad hemos ofrecido ya la traducción de algunos pasajes).

Enlil desea diezmar a los hombres mediante la

IV : 1 *[No habían transcurrido mil doscientos años]*
Y el territorio ya había sido amplia[do]
[Y la población multiplicada].

Epidemia por culpa de los inconvenientes derivados de la prosperidad de aquéllos

Pero el rumor molesta a Enlil:
Con todo ese alboroto no conciliaba el sueño.
Él, entonces, tocó a asamblea
[Y se di]rige a los dioses, sus hijos:
«El rumor de los humanos se ha hecho muy fuerte:
Estoy molesto,
Y [con (todo) este alboroto] soy incapaz de conciliar el sueño.
¡[Ord]enad, por tanto, que sobre ellos caiga la Epidemia,
[Para que] Namtar [dism]inuya su rumor!
¡Que soplen contra ellos, como una tempestad,
[Enf]ermedades, fiebres, epidemias y pestes!»
[Ellos], entonces, [ord]enan que cayese la Epidemia,
Para que Namtar disminuyese el tumulto
de los Hombres:
Y soplaron contra ellos, como una tempestad,
[Enf]ermedades, fiebres, epidemias y pestes.

El Muy Sabio y la intervención de *Éa*

[Pero e]l destino de un hombre, llamado el Muy Sabio,
Era vigilado por Éa, [su señor]:
Pues si él no [...] con él,
Su dios, Éa, (gustosamente) le tomaba por interlocutor.
El Muy Sabio abrió entonces la boca, toma la palabra
[Y se dirige] a Éa, su señor:
«Los hombres se quejan, mi Señor Éa:
¡[El m]al enviado por vosotros consume la Tierra!
Señor Éa, las gentes murmuran:
¡[El mal] enviado por los dioses consume la Tierra!
Dado que vosotros nos habéis creado,
¡[Alej]ad, por tanto, de nosotros
Enfermedades, fiebres, epidemias y pestes!»
[Éa abrió la boca, to]ma la palabra
Y se dirige al Muy Sabio:
«[Ordenad] que los heraldos públicos [proclamen]
Con gran estrépito por todo el país:
"[No rindáis más honores a vuestros dioses,]
Ni imploréis más a vuestras diosas.
Simplemente, practicad el culto de [Namtar]:
[Sólo a él presentadle] vuestras ofrendas alimenticias,
Sólo a él [llevadle vuestros platos cocinados (?)],
[Y bendecidlo sólo a él (?)]."
¡[Entonces, confuso (?) a causa de tantos] presentes,
Él suspenderá su acción maléfica!»
[Enlil], entonces, tocó a asamblea
Y se dirige a los dioses, sus hijos:

La plaga se detiene, pero *Enlil,* todavía molesto, envía la Sequía

«Así pues, no les causéis más [...]
¡Y, sin embargo, lejos de disminuir,
[Los hombres] son más numerosos que antes!
¡Su rumor me molesta
Y con (todo) ese alboroto no puedo conciliar el sueño!
¡Cortad, entonces, los víveres a los hombres
Y que escaseen sus plantas alimenticias!
¡Que Adad, *arriba, modere sus lluvias;*
Que, abajo, bloquee los cursos de agua,
Y que no se origine la crecida!
¡Que los campos disminuyan su producción:
Que Nisaba *"cierre su pecho",*
Que se sequen las verdes (?) praderas
Y que la extensa llanura se cubra de salitre!
¡Que la tierra "dé vuelta" a su seno,
Para que de él no salgan más verduras,
Ni crezcan los cereales!
¡Así sobre los hombres caerá una maldición,
Las matrices, trabadas, no portarán más niños!»
Los dioses, entonces, cortaron los víveres a los hombres
Y sus plantas alimenticias escasearon.
Adad, *arriba, moderó sus lluvias;*
Y bloqueó, abajo, los cursos de agua,
Y la crecida no se originó.
Los campos disminuyeron su producción: Nisaba *«cerró su pecho»,*
Las verdes (?) praderas se secaron,
Y la extensa llanura se cubrió de salitre.
La tierra «dio vuelta» a su seno
Y no salieron de él más verduras,
Ni crecieron los cereales.
Así cayó sobre los hombres una maldición,
Las matrices, trabadas, no portaron más niños.
v: 2 *¡Mientras [*Éa, *con sus monstruos,]*
1 *Guardaba el cer[rojo que cerraba (?) el mar],*
*[*Adad*], arriba, [moderaba sus lluvias],*
Aba[jo], bloqueaba los cursos de agua
[Y la crecida no se originaba].
Los cam[pos] disminuían [su producción]:
Nisaba *[había «cerrado su pecho»],*
Las verdes (?) praderas se habían secado,
Y la extensa llanura se ha]bía cubierto de sal[itre.
La tierra había «dado la vuelta» a su s]eno,
Y, así, de él no nacían más verduras,
Ni crecían los cereales]!

[Había caído] una maldi[ción] sobre los hombres,
Las matri[ces, trabadas, ya no porta]ban más niños.
[...]

La Hambruna empeora

[Cuando] llega [el segundo año
Se vacían] los graneros;
[Cuando] llega [el tercero,
Todos los rasgos] habían cambiado por culpa [de la inanición;
Cuando llega el cuarto],
(Las personas) ocupaban [cada vez menos espacio:
(Con) sus anchos hombros] contraídos,
[Ellos deambulaban, agobiados], por las calles;
[Cuando llega el quinto],
Las hijas no dejaban [entrar] a sus madres,
[Y las madres no a]brían ya [la puerta a sus hijas –
Las hi]jas controlaban el peso de sus madres],
Las madres [el de las hi]jas;
[Cuando llega el sexto año,
Se sirvió] a las hijas como comida
Y a los [hijos como pitanza]!
Los [...] estaban llenos de [...]:
[Una casa] devoraba a la otra.
Era (como) si [los rostros] estuviesen cubiertos [de malta (!?)
A las personas sólo les quedaba] un hi[lo] de vida.

Nueva intervención de *Éa* a petición del Muy Sabio

[Pero el desti]no del hombre llamado el Muy Sabio,
*Era vigilado por [É]*a, *s[u dios]:*
¡Pues si él no [...] con él,
[Su dios], Éa, *lo tomaba (gustosamente) por interlocutor!*
Ahora bien, el Muy Sabio [deja de frecue]ntar a su dios
E instala su lecho en la orilla del río,
Mientras todos los cursos de agua estaban secos.
VI: 1 *[Cuando llega] el [segundo] año*
[Se vacían los graneros];
Cuando lle[ga el tercero],
Todos los rasgos habían cambiado por culpa [de la inanición];
Cuando lle[ga] el cuarto,
(Las personas) ocupaban [cada vez me]nos espacio:
(Con) sus anchos [hombr]os contraídos,
Ellos deambulaban, agobiados, por las calles;

Cuando llega el quinto,
Las bijas no dejaban entrar a sus madres,
Y las madres no abrían, ya, la puerta a sus bijas –
Las bi]jas contr[olaban] el peso de sus madres,
[Las madres] el de las bi]jas;
Cuando llega el sexto año,
Se sirvió [a las bijas] como co[mida]
Y a los bijos como pitanza!
Los [...] estaban llenos de [...]:
Una casa d[evoraba] a la otra.
Era (como) si los rostros estuviesen [cubiertos] de malta (!?)
¡A las personas sólo [les quedaba] un bilo [de vida]!
La misión que [...] babían recibido [...],
Entraron [...],
[...] las instrucciones del Muy Sabio:
«Señor, el país [...],
Que sólo se le [...] un signo...

21-23: perdidos, antes del final del fragmento de tablilla. El relato quizá continuaba en un pequeño trozo, separado de esta última, en el que sólo se lee el principio de cinco líneas:
24 *s.:* ininteligibles.

26 *Después de que [...]*
¡Yo descenderé al Apsû para permanecer cerca de ti!
El primer año [...]

h: otro fragmento, más reciente (posterior al 500), procedente del mismo museo (BM 39099).

Enlil molesto por el alboroto

rev. I: 1 *[*Enlil *abrió la boca, tomó la palabra]*
Y se diri [ge a los dioses, sus bijos:
«¡El rumor de los bombres] se [ba vuelto a bacer demasiado fuerte,]
Con (todo) [su] alb[oroto] no p[uedo conciliar el Sueño]!
*Ordenad, por tanto, que [*Anu *y* Adad*]*
Vigilen [las regiones celestes];
(Que) Sîn *y* Nergal *[, entre los dos, (vigilen) la Tierra],*
Y el cerrojo que cier[ra (?) el mar],
Que lo guarde Éa *co[n sus monstruos (?),]*
Y ordenad que Anu *y [*Adad*]*

Vigilen las regiones [celestes];
(Que) Sîn *y* Nergal, *en[tre los dos,] (vigilen) la Tierra;*
Y que el cerrojo que cierra (?) el mar,
Lo guarde Éa *con [sus] monstruos (?)].»*

Nueva petición del Muy Sabio

Entretanto el Muy Sabio, él, [...]
Siempre llorando [...]
Presentaba las ofrendas [...]
Mientras los canales [...]
Y la noche estaba en calma (?) [...]

17-44: (fin de la columna) perdidos, con excepción de algunas palabras sueltas o del inicio de otras al principio de cada verso; resulta imposible restaurar el contexto. Se diría que, en un principio, el Muy Sabio, de noche, en la orilla del río, bajo la supervisión de *Éa* y siguiendo sus consejos, lleva a cabo un ceremonial, posiblemente un exorcismo. Después, *Éa* parece satisfacerlo y manda a uno de sus «monstruos» (¿quizás un *Laḫ[mu]*?), no sabemos en concreto con qué finalidad, si bien parece, con toda verosimilitud, que para socorrer a los hombres.

II: *[...]*

Reproches de *Enlil* a *Éa*

«¡[Yo ordené] que Anu *y* Adad
Vigilasen las regiones ce[lestes];
(Que) Sîn *y* Nergal *(vigilasen), entre los dos, la Tierra;*
[Y (que) el cerrojo que cierr]a (?) el mar,
[Lo guardases t]ú, con tus monstruos (?)!
¡[Sin embargo, tú has ayu]dado a los hombres a prosperar todavía más!»
[...] el vasto mar
Repitieron a Éa *el mensaje de [*En*]*lil:
«¡[Yo orden]é que Anu *y* Adad
Vigilasen las regiones celestes;
*(Que) [*Sîn *y* Nergal*] (vigilasen), entre los dos, la Tierra;*
[Y (que) el cerrojo que cie]rra (?) el mar
[Lo gua]rdases [tú] con tus monstruos (?)!
¡[Sin embargo, tú has ayu]dado a los hombres a prosperar todavía más!»

Éa se disculpa

*[*Éa*] abrió la [boca], tomó la palabra*
[Y se dirige] a los mensajeros de Enlil:
«[En verdad] tú habías ordenado
Que <Anu *y*>[299] Adad *vigilasen las regiones celestes;*

[299] El copista olvidó el nombre de *Anu*.

*(Que) [*Sîn *y* Ne*]*rgal *(vigilasen), entre los dos, la Tierra;*
[Y (que) el cerrojo que cie]rra (?) el mar
[Lo guar]dase [yo] con mis monstruos (?).
[Pero cuando...] se me escaparon [...],
3.600 (medidas) de peces [-...],
[Otros tantos peces normales...]
[Y...] peces [-...], que yo había separado:
¡Todo esto desapareció
A consecuencia de una rotura [del cer]rojo del mar!
[Despúes de haber re]ñido (?) a los Guardianes del mar,
Les impuse [...] como castigo.
[Y] (tras) haber[los] castigado una primera vez,
Les impuse, [de nuevo], otra pena!»
[...] recibi(ero)n este mensaje,
[Y, tras haber cruzado (?)] el vasto mar,
[Fu(er]o)n a repetírse[lo] a Enlil *el valiente:*
«¡[En verdad] tú habías ordenado
Que Anu *y* Adad *vigilasen las regiones celestes;*
*(Que) [*Sîn *y* Ne*]*rgal *(vigilasen), entre los dos, la Tierra;*
[Y (que) el cerrojo que cie]rra (?) el mar
Lo guardase [y]o con mis monstruos (?)!
Pero cuando [...] se me escaparon,
3.600 (medidas) de peces [-...],
[Otros tantos peces normales [...]
[Y...] peces [-...], que yo había separado:
¡Todo esto desapareció
A consecuencia de una rotura [del cer]rojo (del mar)!
Después de haber reñido (?) a los Guardianes del mar,
Les impuse [...] como castigo.
Y (tras) haberlos castigado una primera vez,
Les impuse, de nuevo, otra pena!»
[En]lil *abrió entonces la boca, toma la palabra*
Y se dirige a la asamblea de los dioses al completo:
«¡Venid todos a prestar juramento con respecto al Diluvio!»
En primer lugar se hizo jurar a Anu;
Después juró Enlil *y, con él, sus hijos*

Enlil decide entonces hacer prestar juramento a todos los dioses a propósito del Diluvio

La continuación se ha perdido.

i. Un tercer fragmento de tablilla, procedente también del mismo museo (BM 98977 + 99331) y de la misma

época que el anterior, nos permite conocer uno o dos episodios más del relato, pero de acuerdo con una presentación diferente.

El Muy Sabio pregunta a *Éa* por el amenazante Diluvio

anv. 1 *«¡Señor* Éa, *te he oído entrar:*
[He e]scuchado unos pasos parecidos a los tuyos!»
[Y el Muy Sabio] se inclina, se postra,
Después se vuelve a poner de pie (ante Éa*),*
Y volviendo a abrir [la boca], (le) dice:
«[Señor], te he oído entrar:
[He escucha]do unos pasos parecidos a los tuyos; –
*[Señ]or [*Éa*], te he oído entrar:*
[He escucha]do unos pasos parecidos a los tuyos!
[...] siete años
¡Tu [...] ha hecho morir de sed (?) a los desgraci[ados]!
[...] –fractura reciente– *: ¡yo he visto tu cara!*
¡Enséñame, por tanto, cuál es tu [plan (?)]!»
*[*Éa*] abrió la [bo]ca, tomó la palabra*
[Y se diri]ge a la pared de cañas:
«[¡Empalizada, oh empalizada!] ¡Pared, pared!
Escucha, [empalizada...]

17 *s.:* Se desconoce la cantidad de versos que figuraban en la parte inferior del anverso de la tablilla.

Se inicia y se desencadena el Diluvio

rev. 1 *[...]*
[Él s]itúa [...]
[Y, una vez de]ntro, obtura [la escotilla].
Entonces, el huracán –fractura reciente[300]– *provoca la temp[estad].*
Adad *cabalgaba a los cuatro vientos sus mulos:*
¡viento del Norte, viento del Sur, viento del Este, viento del Oeste!
Soplaban borrascas, aquilones y ráfagas.
Se precipitaban el Viento malo... y los demás
–fractura reciente– *tras él se abalanzaba el viento del Sur*
Y silba el viento del Oeste.
[...] iba [...]
El Carro de los dioses [...]

300 Al igual que ocurre más arriba, en **39**: *32* s., ver XII, n. 274, el copista señala la existencia, en este punto, de una laguna (ocurrida a consecuencia de una fractura reciente) del manuscrito que reproduce.

[Aso]la, flagela, levanta [la tierra (?)].
Ninurta *[avan]zaba,*
[Dejando desbordar] los embalses celestes.
Nergal *arrancaba los punt[ales de las compuertas del cielo].*
Con sus garras, [An]zû *ara[ñaba] el cielo.*
[...] el país: ¡él rom[pía] el ánimo (?) como si fuese un cacharro!
Y el Diluvio apareció [...]
¡La Maldición pasa sobre los hombres [como una guerra]!
Anu *[...] el estrépito del Diluvio*
[...] hacía temblar, incluso, a los dioses.
A una orden suya, le trajeron a sus hijos
[...] todo lo necesario.

La continuación ha desaparecido.

j. Un pequeño fragmento, más antiguo (sin duda de la segunda mitad del II milenio), depositado con la signatura CBS 13532 en el Museo de Filadelfia, añade a lo que ya sabemos algunos aspectos de interés. Sólo se puede descifrar su reverso, a pesar de estar bastante estropeado:

Instrucciones de *Éa* con relación al barco salvador

rev. 2 *«Explicaré [...]*
[...] se apoderará, de un golpe, de todos los hombres.
[...] antes de que aparezca el Diluvio,
Todos los [...] serán reunidos [...]
Construye un gran barco [...]
Su estructura deberá ser de excelentes cañas:
¡Será un navío llamado «Salva vidas»!
Téchalo sólidamente.
[Dentro de ese barco], una vez que lo hayas construido,
¡[Embarca...] animales salvajes, pájaros del cielo!
Amontónalos [...]...»

k. Fragmento todavía más reciente (primera mitad del I milenio), perteneciente al Museo Británico, signatura DT 42. Se trata de un fragmento de tablilla del que sólo es legible su anverso.

Instrucciones de construcción

2 *«[...] como un círculo.*
De arriba a abajo, [el calafateado] debe de ser espeso.

y carga del barco

[...] llena de estopa, herméticamente, [la carena (?),
Después espera] el momento en que yo [te] indicaré.
Entonces, entra [en el barco] y tira de la esco[tilla],
Después de haber [cargado] en él tu trigo, tus bienes, [tus] riquezas,
A t[u mujer], a tu familia, a tu parentela, a tus artesa[nos],
[A animales] salvajes, grandes y pequeños:
¡A todo aquello que se alimente de hierba,
[Y que yo te en]viaré: ellos te esperarán ante tu casa!»
[El Muy] Sabio, habiendo, entonces, abierto la boca, toma la palabra
[Y se dir]ige a Éa, *su señor:*
«¡Pero yo [nunc]a he construido un barco [...(?)]!
Dibújame el plano en el [sue]lo,
Y, cuando lo haya visto, sabré [construirlo]!»
[É]a dibuja, entonces, [el plano] en la tierra:
«[Haré] todo lo que me has ordenado, mi Señor!»

6. Todos estos fragmentos nos ponen de manifiesto, implícitamente, la existencia de diferentes reediciones sucesivas del *Poema del Muy Sabio.* Existen, sin embargo, tres o cuatro piezas más (**46-49**) cuyo vínculo con dicha obra es mucho más laxo, más indirecto. Es preciso que demos cuenta de ellas en este momento, pues, en cierto modo, no son más que una simple repetición, ya de toda su extensión (**46**) o sólo del episodio final del Diluvio.

46. EL RELATO DEL DILUVIO EN SUMERIO

7. Figura en una tablilla exhumada en Nippur hacia 1895 y cuyo texto cuneiforme ya había sido publicado en 1914 por A. Poebel con el n.º 1 de sus *Historical and Grammatical Texts.* Quizá se conozcan uno o dos fragmentos de duplicados de esta obra; uno de ellos descubierto en Ur (n.º 61 de *Ur Excavations, Texts,* VI/1, 1963), y el otro, de origen desconocido y que fue editado por G. W. Lambert, lám. XXIII, n.º 5, en *Cuneiform Texts... in the British Museum,* t. 46. La identificación de estos fragmentos ha sido propuesta por Th. Jacobsen, quien, al igual que muchos otros autores, ha revisado el presente texto, en 1981, en las páginas 513 ss. del *Journal of Biblical Literature* 100/4, bajo el título «The Eridu Genesis». Nosotros, sin embargo, seguiremos en estas páginas una primera revisión y traducción de dicha obra realizada por S. N. Kramer en 1983 («The Sumerian Deluge Myth», *Anatolian Studies* XXXIII [1983], p. 155 ss.). La tablilla de Nippur, que sigue siendo nuestro documento principal, presenta en algunas partes un estado de conservación bastante malo. El texto estaba repartido en seis columnas, y el héroe del

Diluvio recibe, en esta ocasión, el nombre sumerio de *Zi.u*$_4$ *.sud.rá*, «Vida de días prolongados» (§ 17).

I: 1-36 Las primeras líneas se han perdido. En ellas, posiblemente se narraba de forma breve o se recordaba la creación de los hombres por *Enki* y *Nintu;* después se daba cuenta de una primera amenaza contra su existencia, o de una primera prueba que la había puesto en entredicho y cuya razón se nos escapa. En el momento en que el texto se hace inteligible es *Enki* quien habla:

Enki defiende a sus criaturas, o las pone en situación de que se vuelvan a desarrollar

[...] (r)estableció [...]
Me opongo a la aniquilación de mis hombres,
Y, para Nintu, *yo (r)estableceré a mis criaturas,*
Yo volveré a instalar a la población en su hogar,
Para que ellos reconstruyan sus ciudades,
Donde yo los volveré a poner al abrigo;
(Para) que ellos reconstruyan el enladrillado,
Cada uno en su sagrado emplazamiento;
(Para) que ellos, nuevamente (?), erijan los lugares santos,
Cada uno en su sagrado emplazamiento (?)
Yo les volveré a suministrar agua pura
Para apagar el fuego (?);
¡Yo (r)estableceré entre ellos
La Etiqueta Sagrada y los Augustos Poderes!
¡La tierra estará (de nuevo ?) irrigada
Y la prosperidad se (re)instaurará!»

La tierra se repuebla gracias a la acción de los grandes dioses

Así pues, cuando An, Enlil, Enki *y* Ninḫursag
Hubieron difundido (de nuevo (?)), a los cabezas negras,
Por todas partes se volvieron a multiplicar los seres vivos,
Y, para poblar el campo,
Volvieron a aparecer todo tipo de cuadrúpedos.

II: 51-84 desaparecidos. Parece que la existencia de los hombres vuelve a estar nuevamente comprometida o que a estos se les ha impedido llegar a alcanzar un desarrollo pleno. Cuando el texto se recupera, un dios –otra vez *Enki*, sin duda– se propone ayudarlos para que se vuelvan a establecer o para que, en esta ocasión, se construyan verdaderas ciudades que sirvan de asiento al poder central y real que entonces aparecía.

Fin del discurso de *Enki* (?)

«Yo [...]
Yo controlaré su trabajo,

¡Y los "arquitectos" del país [...]
(Re)stablecerán los sólidos cimientos!»
Así, cuando del cielo descendieron [el Cetro real],

Aparición del Poder real y de las sucesivas capitales en que éste se ejercerá

La Augusta Corona y el Trono Soberano,
Enki *(?) estableció*
[La Sagrada Etiqueta y los Augustos Poderes (?)]
[E hizo] que se construyese el enladrillado de las ciudades,
Cada una en su sagrado emplazamiento.
Después de haberle dado un nombre a cada una,
Él las asigna como capitales sucesivas:
La primera: Éridu
La dedica a sí mismo, a Nudimmud, *el Jefe (?);*
La segunda, Badtibira, a la Hierodula Inanna;
La tercera, Larak, a Pabilsag;
La cuarta, Sippar, a Utu *el valiente,*
Y la quinta, Šuruppak, la dedica a Sud.
Habiendo, así, dado un nombre a estas ciudades,
Y habiéndolas asignado como capitales sucesivas,
Él puso agua en los ríos [...]
Y establece la limpieza de los canales y de los diques de irrigación (?)

III: 101-140 nueva laguna. En este pasaje, y por razones desconocidas, se debía precisar la amenaza del Diluvio. En el momento en que el texto se recupera, las divinidades responsables de la existencia de los hombres, *Enki* y *Nintu,* se oponen a la decisión adoptada por el resto de los dioses que quieren aniquilar a los humanos mediante este castigo.

Nintu y *Enki* intentan anular el Diluvio

Entonces Nintu *[derramaba lágrimas] como [...]*
Y la santa diosa [se la]mentaba por los hombres.
Enki, *sin embargo, reflexionaba,*
Aunque An *y* Enlil *(!)*
Hubiesen sometido a un juramento por su persona
A los dioses del universo.

Enki comunica al rey *Ziusudra* el plan que ha elaborado para salvarlo del Diluvio

Ahora bien, en aquella época, Ziusudra, *el rey, devoto [...]*
Y que había edificado [...].
Humildemente y con términos escogidos [imploraba a Enki *(?)],*
[Ante el cual (?)] permanecía durante todo el día
Recordando y narrando sus sueños [...],
Y suplicando a todos los dioses.

IV *En el santuario (?), el dios [...] una pared.*
Y Ziusudra *escuchó, muy cerca de él,*
Mientras él estaba contra la pared,
A su izquierda [...]:
«¡Pared, yo te voy a hablar! ¡Escucha mis palabras!
¡[Presta atención] a mis instrucciones!
El Diluvio va a aniquilar las aglomeraciones (humanas)
Y a inundar su capital,
Para destruir la raza humana:
[Así se ha decidido],
¡Decisión [irrevocable y] ratificada por la asamblea!
Anu *y* Enlil *han dado la siguiente orden [inalterable]:*
El Reino de los Hombres [será destruido...].

161-200: también se han perdido; debían dar cuenta de las instrucciones de *Enki* acerca de la construcción del barco salvador por parte de *Ziusudra,* así como de su embarque y de la riada provocada por el Diluvio.

El Diluvio termina

V: 201 *Los golpes de viento y la tempestad se precipitaban,*
Mientras el Diluvio se tragaba la capital.
Y cuando, tras siete días y siete noches,
El Diluvio cubrió todo el país,
Y el barco hubo sido bamboleado por los vientos
Sobre las aguas,
*¡*Utu *reapareció, iluminando cielo y tierra!*
Ziusudra, *entonces, practicó en el barco una abertura,*
A través de la cual Utu *el valiente iluminó todo el interior,*
Y Ziusudra, *el rey,*
Se postra ante Utu
Y sacrifica, con profusión, bueyes y corderos...

212-216: últimas líneas de la columna V; resultan ininteligibles.
VI: 217-250 destruidas. Quizá relatasen los reproches de la Diosa madre al autor del Diluvio; o, en todo caso, las advertencias de *Enlil* a *Enki* que terminan en el momento en que se recupera el texto:

Fin de los reproches de *Enlil* a *Enki*

251 *«Yo, sin embargo, te había hecho jurar por el cielo y por la tierra [...]*
Al igual que An *y* Enlil *en persona, con su [...]*
Habían prestado juramento!»
Y Enki *(?) hizo que de la tierra saliesen nuevamente*

Los seres vivos (?).
Entretanto, Ziusudra, *el rey,*
Se había postrado ante An *y* Enlil,
(Por lo que) éstos le tomaron afecto.
Por ello le concedieron una vida
Comparable a la de los dioses:
¡Un aliento inmortal de vida, igual al de los dioses!
De este modo el rey Ziusudra,
Que había preservado a los animales y a la raza humana,
Fue instalado por ellos en una comarca
situada más allá del mar:
En Dilmún, allí donde se alza el sol.
[...]

262-265: las líneas finales han desaparecido.

47. EL RELATO DEL DILUVIO ENCONTRADO EN RAS SHAMRA

8. Se trata de un pequeño fragmento de tablilla en el que aparece el principio de las primeras y de las últimas líneas de una narración que debía ocupar cuatro columnas, cada una de las cuales contaba con un número desconocido de versos. El poco texto conservado, muy estropeado, impide la realización de una traducción continua y seguida. En él, de entrada, se hace una alusión a la «decisión de los dioses con relación al Diluvio universal» (*1-3*). Después aparece el que, a juzgar por las evidencias, es el héroe del relato y que, en este caso, se llama *Atram-ḫasîsum* (*6*), devoto e íntimo de *Éa* (*4-5; 7*). Afirma conocer la decisión fatal acerca del secreto sobre el que han prestado juramento los dioses (*9-11*): pues alguno de ellos, sin duda *Éa,* «ha repetido sus palabras en la empalizada de cañas» (*12-14*). Llegados a este punto se produce una gran fractura. En el reverso de la tablilla, justo antes del colofón, las cuatro últimas líneas, de las que se conservan algunos restos, tratan del acceso de *Atram-ḫasîsum* a la inmortalidad: «¡Sí, tendrás una vida comparable a la de los dioses!» (*4*).

Es un texto perfectamente caligrafiado por un copista que, con excepción de este documento, nos resulta desconocido: Na'am-Rašap, cuyo nombre y su origen indígena sugieren una datación que se puede situar alrededor de la segunda mitad del siglo XII. Este documento fue publicado por J. Nougayrol en *Ugaritica* V (1968), p. 300 s. Ignoramos si se trataba de una versión local del *Muy Sabio* en toda su integridad o si era una copia sacada de algún original mesopotámico. También se puede pensar que de esta famosa obra sólo se había transcrito *ad verbum* o adaptado, en mayor o menor medida, el gran episodio del Diluvio.

Éste es el caso de la siguiente obra.

48. LA NARRACIÓN DEL DILUVIO EN LA EPOPEYA NINIVITA DE GILGAMEŠ

9. Ocupa más de la mitad de las tablillas IX y última de esta famosa obra (ver IX, n. 159). Cuenta con una docena de magníficos manuscritos (todos del I milenio) que nos permiten conocer el texto casi completo. Gilgameš, que había buscado febrilmente el medio para escapar de la mortalidad, llega, tras grandes esfuerzos, al fin del mundo con el objetivo de interrogar al héroe del Diluvio, que, en este caso, recibe el nombre acadio de Uta-napištî que posiblemente significa «¡Yo encontré mi vida!», pues se le concedió una vida eterna. Gilgameš quiere saber cómo lo consiguió, con la esperanza de que dicha enseñanza le pueda resultar útil. El relato completo del Diluvio –pero del Diluvio en sí mismo, sin los precedentes y antecedentes explicados en el *Muy Sabio*– que, como respuesta, le ofrece Uta-napištî no era indispensable y, desde nuestro punto de vista, podía haber sido resumido en unas simples frases. Pero el autor, evidentemente, quería introducirlo en su obra. Ignoramos si se trata de una creación suya o si, por el contrario, es una idea tomada de una presentación anterior, quizás incluso paleobabilonia, de las aventuras de Gilgameš, tal como hemos sugerido anteriormente (ver IX, n. 159). De cualquier modo, el relato se parece demasiado al que nos ofrece el *Muy Sabio,* por ello se le puede considerar una simple reproducción de éste, si bien ligeramente alterada y adaptada a la obra en que iba a ser introducida. Este manuscrito es, dicho sea de paso, el testimonio conocido desde más antiguo de entre todos aquellos que nos ofrecen el relato del Diluvio. Fue descubierto y descifrado por G. SMITH en 1870-1872 en una de las tablillas de la Biblioteca de Assurbanipal y ya había sido objeto, el 3 de diciembre de 1872, de una ruidosa comunicación que dicho autor había presentado ante la Sociedad de Arqueología Bíblica de Londres (ver *Transactions of the Society of Biblical Archaeology* 2 [1873], p. 213 ss.) y en la que ya se dejaba sentir hasta qué punto la historia bíblica del Diluvio, y la Biblia en general, encajaban dentro de una corriente literaria mucho más antigua[301].

La narración comienza en la línea *8* de la tablilla.

La decisión del Diluvio

8 *Uta-napištî explica, entonces, a Gilgameš:*
«¡Gilgameš, te voy a revelar un misterio,
10 *Te voy a confiar un secreto de los dioses!*
Tú conoces la ciudad de Šuruppak,
Asentada [a orillas] del Éufrates,
Ciudad antigua y frecuentada por los dioses.
Fue aquí donde los grandes dioses tuvieron el antojo
De provocar el Diluvio:

[301] Ver *Naissance de Dieu,* p. 21 y nota.

[Los instiga]dores fueron Anu, *su padre;*
Enlil *el valiente, su soberano,*
Su encargado, Ninurta,
Y Ennugi, *su capataz.*

Instrucciones dadas por *Éa* a Uta-napištî

Ahora bien, antes de que hubiese jurado con ellos el secreto,
Éa *el príncipe (?)*
Repite su propósito a la empalizada de Uta-napištî:
«¡Empalizada, oh empalizada! ¡Pared! ¡Pared!
¡Escucha, empalizada! ¡Recuerda, pared!
¡Oh rey de Šuruppak, hijo de Ubar-Tutu,
Destruye tu casa para construir un barco;
Renuncia a tus riquezas para salvar tu vida;
Aléjate de tus bienes
Para mantenerte sano y salvo!
¡Embarca, sin embargo, contigo
Ejemplares de todos los seres vivos!
¡El barco que tú debes construir
Será una construcción de lados iguales,
Con el mismo ancho y largo.
Tú lo techarás, [co]mo el Apsû!»

Objeciones de Uta-napištî y respuesta de *Éa*

Yo, una vez que lo hube comprendido, dije a mi señor Éa:
«¡Mi Señor, [la orden] que me acabas de dar,
[Yo me en]tregaré a ella y la llevaré a cabo!
[¿Pero, cómo] haré frente a mi ciudad,
Al pueblo y a los ancianos?»
Entonces, Éa *abrió la boca, toma la palabra*
Y se dirige a mí, su servidor:
«¡[Homb]re! ¡Tú les dirás lo siguiente:
"[Cre]o que Enlil *me ha tomado odio.*
Así pues, yo no permaneceré más tiempo en vuestra ciudad.
Mis pies no pisarán más el territorio de Enlil,
[Sino que des]cenderé al Apsû
Para permanecer cerca de mi señor Éa.
Entonces, Enlil *hará que [sobre] vosotros llueva la abundancia:*
[Profusión de] pájaros y canastos de peces.
[Y os concede]rá las más ricas cosechas.
[Él hará que, en la aurora, caigan] panecillos [sobre vosotros]
Y chubascos de granos de trigo [en el crepúsculo]!"».

Fabricación del barco

[En el primer] momento del día,
Todo el país se reúne [a mi alrededor]:
[Los carpinteros] con sus dolade[ras],

[Los mimbreros p]rovistos con sus ma[zos de piedra].
[...] los hombres [...]
[...] el secreto.
Los más pequeños traían betún,
Los más pobres, el equipamiento.
Al cabo de cinco días, había construido el armazón del barco:
Su superficie era de 3.600 (metros cuadrados)[302]*,*
Sus flancos de 60 metros,
Y su perímetro exterior equivalía al cuadrado de sus 60 (metros) de lado.
Después fijé y dispuse el interior,
Techándolo seis veces
Para dividirlo en siete pisos,
Cuyo volumen dividí en nueve compartimentos.
En su flancos coloqué
Cabillas a prueba de agua (?).
Después coloqué en su lugar los bicheros y el equipo.
Puse en el crisol 10.800 (litros?) de asfalto,
Con los que fabriqué (?) otro tanto betún.
Una vez que los porta-cubetas cargaron
(Estos) 10.800 (litros?) de («aceite»),
Y tras ser deducidos los 3.600 necesarios para el calafateado,
El capitán dejó, entonces, en reserva 7.200.
¡Para (el sustento) de los artesanos, ordené matar muchos bueyes,
Y cada día sacrifiqué corderos:
La cerveza, la cerveza fina, el aceite y el vino
Fueron consumidos por esos mismos obreros
En la misma cantidad que el agua de río!
Por último, se hizo una fiesta similar a la del Akîtu[303]*,*
Y yo, [al ponerse el sol, me] lavé.
[Al anochecer del séptim]o día, el barco estaba terminado.
[Pero, dado que su botadura (?)]

[302] Hemos preferido indicar los términos métricos del texto de acuerdo con nuestro sistema de medidas, con el fin de que, aunque éstas no sean más que indicativas, resulten mucho más clarificadoras para el lector poco experimentado en estos temas. El texto acadio habla, en las líneas 57 s., de *ikû* (3.600 m^2) y de *nindanu*, escrito por medio del ideograma GAR (alrededor de 6 m). En las líneas *65 s.*, la unidad de volumen aparece representada por el ideograma *sar* y equivale, aproximadamente, a 3.600 litros. Con respecto a esta misma medida de *sar*, pero utilizada como unidad de medida de superficie, ver VII, n. 72.

[303] Una de las mayores solemnidades del calendario litúrgico mesopotámico.

Era difícil de asegurar,
Se disponen, de arriba a abajo, rodillos de acarreo (?),
Hasta que sus flancos
Tuvieron sus dos terceras partes sumergidas.

La carga del barco y la espera

[La mañana siguiente, todo aquello que poseía]
Lo cargué en él:
Todo el oro que tenía,
Toda la plata que tenía,
Todos los ejemplares de seres vivos que tenía.
Embarqué a toda mi familia y a la gente de mi casa,
Al igual que a los animales salvajes, grandes y pequeños,
Y a todos los artesanos.
Šamaš *me había indicado el momento (diciéndome):*
«Cuando, desde la aurora, yo haga llover pan[ecillos]
Y chubascos de granos de trigo durante el crepúsculo,
¡Entra en el barco y obtura las escotillas!»
Y ese momento llegó:

El Diluvio

Desde la aurora, llovieron panecillos,
Y chubascos de grano de trigo durante el crepúsculo.
Yo examiné el aspecto del tiempo:
¡Verlo era horrososo!
Entonces, entré en el barco
Y obturé la escotilla.
Al que la cerró, a Puzur-Amurru, el nauclero,
Le regalé mi palacio con todas sus riquezas.
Al día siguiente, en el momento de despuntar el día,
Sobre el horizonte ascendía una nube negra
En la que retumbaba Adad,
Precedido de Šullat *y de* Ḫaniš,
Heraldos divinos que atravesaban montes y llanuras.
Nergal *arranca los sostenes de las compuertas celestes,*
Y Ninurta *se precipita*
Para hacer que se desborden las presas del cielo,
Mientras los Anunnaki, *blandiendo sus antorchas,*
Incendiaban con sus disturbios
Todo el país.
Adad *extendió por el cielo su silencio de muerte,*
¡Reduciendo a tinieblas todo aquello que
anteriomente había sido luminoso!
[...] quebra[ron] la tierra como una vasija!
El primer día que [sopló] la tem[pestad],
Sopló tan fuerte que [...]

Y [la Maldición] pasó, por encima de los [hombres], como la guerra.
Ya nadie veía a nadie:
¡Las muchedumbres no se podían discernir
En esta tromba de agua!

Reacciones de los dioses

Los dioses estaban horrorizados ante este Diluvio:
Emprendieron la huida,
Subieron hasta el cielo de Anu,
Donde, como perros, permanecían apelotonados
Y echados sobre la tierra.
La Diosa gritaba como una parturienta –
Bêlet-i[lî], *la de bella voz, se lamentaba (diciendo):*
«¡Ay, ojalá no hubiese existido ese día
En que, en medio de la asamblea de los dioses,
Me pronuncié a favor de la decisión errónea!
¿Cómo pude hablar de ese modo
Ante la asamblea de los dioses?
¿Cómo pude decidir esta carnicería
Que hará desaparecer a la población?
¡Así que sólo traje a los hombres al mundo
Para que llenasen el mar, como si se tratase de pescado!»
¡Y los divinos Anunnaki *se lamentaban con ella!*
Todos los dioses permanecían postrados,
Entre lágrimas, desesperados,
Con los labios ardientes y angustiados (?).
Durante seis días y siete noches,
Las borrascas, las lluvias batientes, los huracanes y el Diluvio
No cesaron de asolar la tierra.

Fin del Diluvio

Llegó el séptimo día,
La tempestad, el Diluvio y la hecatombe pararon,
Después de haber distribuido sus golpes al azar,
Al igual que una mujer durante los dolores (del parto).
¡El mar se detiene y queda inmóvil,
El huracán y el Diluvio habían parado!
Miré a mi alrededor: reinaba el silencio:
¡Todos los hombres habían (vuelto) a ser transformados en arcilla,
Y el mar parecía una balsa de aceite!
Abrí un tragaluz
Y el aire fresco golpeó mi rostro.
Caí de rodillas, inmóvil, y lloré.
Las lágrimas corrían por mis mejillas.

La tierra reaparece: preparativos del desembarco

Después, busqué la costa con la vista en el horizonte.
A varios cables de distancia emergía una lengua de tierra:
Era el monte Niṣir, donde atraca el barco:
El Niṣir lo retiene, sin dejarlo partir:
Durante un primer día, durante un segundo día, el Niṣir lo retiene,
Igual[304];
Durante un tercer día, durante un cuarto día, el Niṣir lo retiene,
Igual;
Durante un quinto día, durante un sexto día, el Niṣir lo retiene,
Igual;
Cuando llega el septimo día,
Cogí una paloma y la solté.
La paloma marchó y después volvió:
Al no haber visto un lugar en el que posarse, regresó.
Después cogí una golondrina y la solté.
La golondrina marchó y después volvió:
Al no haber visto un lugar en el que posarse, regresó.
Después cogí un cuervo y lo solté.
El cuervo se fue,
Pero, al haber encontrado la retirada de las aguas,
Él picotea, grazna (?), chapotea,
Pero no regresa.

Desembarco y sacrificio a los dioses

¡Entonces yo desperdigué todo a los cuatro vientos
E hice un sacrificio,
Disponiendo su comida sobre la cumbre de la montaña!
Coloqué, en cada lado, siete vasos rituales para beber,
Y, detrás, vertí en el pebetero
Cymbo<pogon>, cedro y mirto.
¡Los dioses, aspirando el olor,
Aspirando el buen olor,
Se agruparon como moscas
Alrededor del sacrificador!

Disputas entre los dioses

Pero, desde el momento de su llegada, la princesa divina

[304] Comp. con *supra* IX, n. 151.

acerca de la responsabilidad del Diluvio

Blandía el collar de grandes «moscas»
Que Anu *había fabricado para ella en la época de sus amoríos*[305]
(Y exclama):
«Oh dioses aquí presentes, nunca olvidaré
El lapizlázuli de mi collar.
Tampoco olvidaré estos días funestos:
¡Siempre los recordaré!
Los otros dioses pueden venir a participar en la comida,
Pero Enlil *no debe aparecer por aquí,*
¡Pues él decidió, desconsideradamente, el Diluvio
Y llevó al exterminio a mis humanos!»
Enlil, *sin embargo, llegó enseguida,*
Vio el barco y se enfureció,
Lleno de ira hacia los Igigi:
«¿Hay, por tanto, alguien que ha salvado la vida
Cuando no debía quedar ningún superviviente?»
Ninurta *abrió entonces la boca, toma la palabra*
Y se dirige a Enlil *el valiente:*
«¿Quién, si no Éa,
Ha podido llevar a buen término una operación tal,
Pues Éa *sabe hacerlo todo?»*
Éa *abrió la boca, toma la palabra*
Y se dirige a Enlil *el valiente:*
«Pero tú, el más sabio de los dioses, el más valiente,
¿Cómo has podido, tan desconsideradamente,
Decidir el Diluvio?
¡Haz que la culpa recaiga sobre su único culpable
Y el pecado sobre el único pecador!
O, en tal caso, no los suprimas: ¡perdónalos!
No los [aniquiles]: ¡sé clemente con ellos!
¡Antes que el Diluvio,
Hubiese sido mejor valerse de leones para diezmar a los hombres!
¡Antes que el Diluvio,
Hubiese sido mejor valerse de lobos para diez[mar] a los hombres!
¡Antes que el Diluvio,
Hubiese sido mejor valerse de una hambruna para de[bilitar] el país!

---

[305] Esta expresión también se puede traducir, en vez de «en la época de sus amoríos», como «para divertirse», «para entretenerse», «para reírse»; en cualquiera de los dos casos implica la existencia de una relación íntima entre ambas divinidades.

¡Antes que el Diluvio,
Hubiese sido mejor valerse de una epidemia
Para gol[pear, aquí] y allá, a los hombres!
¡No!, yo no desvelé el secreto
Yo juré por los grandes dioses:
¡Solamente revelé un sueño al Muy Sabio,
Y así fue como él supo este secreto!
Ahora, ¡decidid su suerte!»
Entonces, Enlil *se subió al barco,*
Me tomó de la mano y me hizo subir con él,
E hizo que conmigo subiese y se arrodillase mi esposa.

Acceso de Uta-napištî a la inmortalidad

Nos tocó la frente
Y, de pie entre nosotros, nos bendijo del siguiente modo:
«Uta-napištî, hasta este momento no eras más que un ser humano:
¡A partir de ahora, tú y tu mujer
Seréis similares a nosotros, los dioses!
Pero moraréis lejos:
En la Desembocadura de los ríos!»
¡Fue así como se nos envió,
Para que nos instaláramos lejos,
A la Desembocadura de los ríos!»

Uta-napištî concluye afirmando que, dado que no se podían volver a repetir estas excepcionales condiciones, Gilgameš no tiene la menor oportunidad de lograr la inmortalidad mediante este mismo procedimiento. Esta afirmación responde a la pregunta que el héroe había realizado y, en cierto modo, legitima la narración detallada de los acontecimientos.

10. Todavía nos queda por ver un último eco de este mito, que también procede directamente de Mesopotamia.

49. LA NARRACIÓN DEL DILUVIO SEGÚN BEROSO

En páginas anteriores (VIII, § 24) hemos hablado ya de este erudito babilonio que, hacia el 300 antes de nuestra era, puso por escrito en griego las tradiciones de su país. Su obra, perdida desde la Antigüedad, sólo la conocemos gracias a los resúmenes citados por otros autores. Las noticias que transmitía acerca del Diluvio han llegado hasta nosotros gracias a dos resúmenes realizados por dos autores distintos y que presentan ciertas variantes secundarias.

a. El *primero* nos lo ofrece *Alejandro Polyhistor,* un «gramático» que vivió, aproximadamente, un siglo antes de nuestra era (el texto se puede consultar en P. SCHNABEL, *Berossos,* p. 264 s.):

(Beroso) cuenta que Kronos *se le apareció en sueños a* Xisouthros –de este modo transcribe *Ziusudra– para revelarle que, el día 15 del mes de Daisios (*equivalente macedonio del mes de Ayyar en Mesopotamia: abril-mayo*), los hombres serían exterminados por un Diluvio. Entonces, le ordena que, después de haber excavado un hoyo, entierre en él todas las escrituras en la ciudad del dios del Sol, en Sippar; que después construya un barco y embarque en él, junto con sus parientes y sus allegados. Debía abastecerlos con comida y bebida; cargarlo con aves y cuadrúpedos, y, una vez dispuesto todo, hacerse a la mar. Si alguien le preguntaba adónde iba, él tenía que responder: «¡Voy a reunirme con los dioses para rogarles que todo les vaya bien a los hombres!» Así pues, obedeciendo estas órdenes, construyó un barco de 15 estadios (*¡un poco más de 3 km!*) de largo y 2 (*¡alrededor de 400 m.!*) de ancho. Después, reúne todo lo que se le había indicado y embarca a su mujer, a sus hijos y a sus allegados. Se inicia el Diluvio y, tan pronto como éste terminó,* Xisouthros *libera varios pájaros que, al no encontrar alimento ni lugar en que posarse, vuelven al barco. Pasados unos días, los vuelve a liberar y vuelven al navío con las patas enfangadas. Liberados por tercera vez, no regresan, y* Xisouthros *llega a la conclusión de que la tierra había vuelto a aparecer. Él, entonces, levanta una parte del casco y, constatando que éste había atracado en una montaña, desciende a tierra con su esposa, su hija y su piloto. Tras haber levantado un altar, ofrece un sacrificio a los dioses y después desapareció y, con él, aquellos que, en su compañía, habían abandonado el barco. Al no regresar ninguno de ellos, los que habían quedado en el barco los buscaron, llamándolos por sus nombres.* Xisouthros *nunca más volvió a aparecer en persona, pero se escuchó una voz, procedente de lo alto, que les exhortaba a ser piadosos, pues éste, gracias a su devoción, había marchado a vivir con los dioses, y su mujer, su hija y su piloto también tenían derecho a disfrutar de este mismo privilegio. Después, la voz les dijo que regresasen a Babilonia y, dado que ése era su destino, que marchasen a Sippar, para recoger las escrituras y transmitirlas a los hombres. Añadió, además, que el país en que se encontraban era Armenia. Tras escuchar estas palabras, ellos hicieron sacrificios a los dioses y marcharon a pie hacia Babilonia. En Armenia quedó un resto del barco y todavía se encuentra allí, en los montes Cordienos: de él se toman raspaduras de betún que se utilizan como amuletos. De vuelta a Babilonia, los compañeros de* Xisouthros *desenterraron las escrituras en Sippar, fundaron muchas ciudades, edificaron santuarios y (re)construyeron Babilonia.*

b. El *otro resumen* nos lo transmite *Abideno*, autor de una historia, perdida, de los asirios y de los babilonios y que, aproximadamente, debió de escribir dos siglos más tarde (ver *op. cit.*, p. 266).

Después reinó Sisithros –otra transcripción de *Ziusudra– al que* Kronos *revela, por anticipado, que el día 15 del mes de Daisios iban a tener lugar unas enormes lluvias torrenciales y le ordena que guarde en lugar seguro todas las escrituras que él tenía en la ciudad de Sippar. Tras cumplir con esta orden,* Sisithros *zarpa enseguida para Armenia y, sin demora, tiene lugar aquello que los dioses habían anunciado. El tercer día después de que hubiese parado de llover, libera unos pájaros para ver si estos descubrían tierra emergida de las aguas; pero, al no tener ante ellos más que un mar sin límites y al serles imposible posarse, vuelven junto a* Sisithros, *al igual que, después, hicieron otras aves. Tras un tercer intento tuvo éxito, al ver que los pájaros regresaban con las plumas enfangadas, y los dioses se lo llevaron de entre los hombres. Los restos del barco, que se encuentran en Armenia, sirven para que los habitantes del lugar se abastezcan de colgantes de madera que usan como amuletos.*

11. Con el *Poema del Muy Sabio* no nos enfrentamos, por tanto, a una historia creada para dar respuesta a un problema determinado, sino ante todo un encadenamiento de mitos, bastante independientes entre sí para poder ser tomados por separado, tal como sucede, por ejemplo, con el del Diluvio (**47**?; **48**; **49**) o la parte dedicada a la antropogonía (**7**?; **39**?), pero que, al mismo tiempo, también están lo suficientemente bien combinados como para que, en armonía con el sistema de representaciones que entonces prevalecía, el relato continuo de los mismos explique la posición del Hombre dentro del universo, el sentido y el motivo de su existencia, y el establecimiento de su condición tal como nosotros la conocemos, al menos hasta el momento al que, directa o indirectamente, se puede retrotraer nuestra memoria o, dicho de otro modo, después del inicio del «tiempo histórico». El relato, en efecto –y éste es el caso de la mayoría de los mitos que tienen como objeto la naturaleza–, no rebasa el «tiempo mítico», que se considera que precedió y creó el escenario, los actores y el desarrollo de la «historia», y durante el cual se pensaba que se habían articulado y formado el mundo y todo su contenido, tal como tradicionalmente se presentan y funcionan a nuestro alrededor. En este caso, todo aparece centrado alrededor del hombre: *antes* y *después* de su aparición.

12. *Antes del hombre* (I/I: *1-170* s., junto con los fragmentos relacionados con dichos versos) sólo existen los dioses. El propósito esencial de la obra está tan poco orientado hacia los problemas planteados por su naturaleza, sus condiciones existenciales y su aparición que ni siquiera se esboza la sombra de una teogonía: ya existen cuando el relato se inicia, como si hubiesen existido desde siempre (comp. con XII, § 43). La continuación del relato gravita hasta tal punto alrededor del Hombre que, al querer presentar a los dioses tal como eran entonces, simplemente se nos dice que «(hacían) de hombres» (*1*) –en otros términos,

que se comportan igual que posteriormente, tras su aparición, se comportaron los hombres (comp. con XII, § 43)–. Ellos, por tanto, aparecen, en principio, repartidos en dos «clases», al igual que lo estarán los seres humanos: los jefes-*Anunnaku,* sólo ocupados en gobernar, simples consumidores y que hacían trabajar a los otros dioses (*5-10*); y los productores-*Igigu* (ver IV. n. 29), que trabajaban para vivir y para lograr el sustento de sus superiores (*2-4*). Sin embargo, una vez realizada la distribución de los dominios entre los tres dioses más importantes, el Cielo para *Anu*, la Tierra para *Enlil* y el Apsû[306] para *Enki*[307], y después de que cada uno de ellos, acompañados de su corte sobrenatural, se hubiese instalado en su territorio, (*11-18*), las cosas se tuvieron que organizar con el objetivo de asegurar la subsistencia, al igual que sucede en una gran propiedad territorial, bajo la dirección operativa de una jerarquía de mandos que, en el relato, aparece enumerada en orden descendente, desde el Padre fundador hasta el «capataz» (*7-10*)[308]. Los obreros divinos, entonces, comienzan su trabajo, que, del mismo modo que se concebía en un país agrícola y totalmente dependiente de la irrigación, se inicia con la excavación de canales de conducción de agua, en principio, de los dos más importantes y, al mismo tiempo, fuente del resto de la infraestructura de regadío: el Tigris y el Éufrates (*12-16*)[309]. El detalle de las obras realizadas se nos escapa debido a la laguna que, llegados a este punto, interrumpe nuestro texto: vemos, al menos, que al final aparecen mencionadas las «montañas» del Norte y del Nordeste del país y la gran región pantanosa del Sur (*33*; *35*): en este caso se trata simplemente de dar a la tierra, es decir, y digámoslo una vez más, al «país», su configuración definitiva, calculada para lograr el mejor rendi-

---

[306] Las relaciones del Apsû (subterráneo y lleno de agua dulce: IV, § 7; VII, § 23...) con los cursos de agua son bastante evidentes, pues éstos tienen en aquél su fuente y son, por tanto, una continuación del mismo; en cambio, no sucede lo mismo con las relaciones entre el Apsû y el Mar. El significado del verso *16*, que los pone en relación directa, sigue siendo bastante incierto. Más adelante –ver también n. 320– nos lo volveremos a encontrar y el Mar, en ese caso, estará estrechamente relacionado con *Enki/Éa* (**e**, rev. : *1* s.; **h**, I: *6* s.; *10* s.; rev. II: *4* s.; *11* s.; *18* s.; *34* s...). En ocasiones parece como si no se hubiese comprendido la soberanía de dicho dios sobre toda la parte acuática del mundo sublunar, incluido el Mar.

[307] Los manuscritos más antiguos de nuestro poema escriben el nombre de este dios como *En.ki,* mientras que en el resto figura como *É-a* (acerca de estos dos nombres divinos ver IV. n. 27). En los primeros ejemplares del «Código» de Ḫammurabi también se utiliza la primera de dichas grafías (**f**, I: *10* –citado más adelante XIV, § 4–IV: *17*, etc.), mientras que el *Agušaya/9*, texto que le es contemporáneo, escribe *É-a* (I/IV: *11, 18,* etc.).

[308] La presencia de *Ninurta,* dios de la agricultura (X, § 5: 9.º...), a la cabeza de estos cultivadores resultaba necesaria. Por lo que respecta a *Ennugi,* se trata de un personaje bastante mal conocido y sólo sabemos que formaba parte de la casa de *Enlil* con el título de «portador de asientos».

[309] Nueva consecuencia de la concepción local que consideraba que su país era el centro del universo (V, § 36; VIII, § 15 s.; XII, § 49; XIV, § 13...).

miento –como si se tratase de una simple propiedad rural pero, en este caso, de mayor tamaño–. Todo este pasaje representa, en definitiva, una especie de resumen de la cosmogonía.

Abrumados por causa de una tarea tan pesada, los *Igigu*[310] acaban protestando; es posible que, en un principio, sólo hubiesen querido conseguir de su «patrón» un simple descanso (*34*; *36-46*). Sin embargo, uno de ellos, cuya identidad desconocemos por culpa de la interrupción de nuestro texto, los incita, si no a una verdadera revuelta, sí a negarse a trabajar: provoca una huelga (*47* s.-*62; 81* y los / / hablan de «combate») de tal modo que, arrojando su utillaje al fuego como signo de ruptura con el antiguo orden de cosas, se dirigen, en plena noche, no a asediar el «palacio», pero sí, al menos, a rodearlo agresivamente (*63-73*).

Los servidores del soberano solucionan los problemas más urgentes: *Kalkal*, «gran portero del Ékur» (tal es su título oficial), hace levantar barricadas ante la puerta y despierta al paje de *Enlil, Nuska,* quien rápidamente se dirige a sacar a su amo de su lecho (*74-83*). *Enlil* está estupefacto y un poco desorientado: las medidas que adopta, despistado por la inesperada situación, no parecen ser las más adecuadas (*84-90*); incluso parece tan asustado que *Nuska* le llama la atención e intenta tranquilizarlo (*91-96*). Le sugiere convocar una asamblea plenaria a la que asistirán el decano y jefe fundador de la dinástía divina, *Anu,* retirado al cielo, y el sabio de los sabios, *Enki/Éa,* que habita en el Apsû subterráneo (*97-105*). Las primeras palabras que *Enlil* pronuncia ante esta asamblea no manifiestan mucha inteligencia ni una vigorosa determinación (*105-110*), y dichos aspectos, al igual que el pánico anteriormente manifestado y su «rostro verdoso», rasgos apuntados un poco antes en el relato, evidencian que estamos ante una representación irónica del rey de los dioses y de los hombres. Esta actitud subyace a lo largo de todo el poema y más adelante (§§ 17, 19, 21) veremos hasta qué extremos llegará este soberano irreflexivo, impulsivo y que, al mismo tiempo, es, como ocurre normalmente, indeciso y brutal: el *Atraḫasîs*, aunque así lo parezca[311], no está dedicado a su gloria sino a la de su consejero *Enki/Éa*. Se trata de un aspecto importante para la historia religiosa del país y, quizás, más allá de ésta, para la presentación, *in concreto*, si no del poder monárquico, sí, al menos, de sus representantes. *Anu,* el viejo *Anu,* más sereno, es más razonable que su hijo y sucesor: antes de tomar cualquier decisión, es preciso, dice, saber qué es lo que quieren los sublevados y si ellos han decidido, o no, batirse a muerte contra sus «amos» (*111-117*). *Enlil* escucha este consejo y envía a su paje junto a los dioses en huelga: la pérdida de los tres últimos versos del discurso nos impide saber si portaba o no disposiciones conci-

---

[310] Si se acepta una traducción, en concreto, de los versos *5-6*, éstos habrían sido solamente siete.

[311] Léase la dedicatoria final III/VIII: *11-17;* ver § 21.

liadoras (*118-140* s.). La respuesta a su discurso procedía, sin duda, de labios del cabecilla de los sublevados, que explicaría la razon de su levantamiento: el exceso de trabajo. En resumen, los dioses trabajadores no quieren estar sometidos a ninguna labor: lo único que reclaman, a fin de cuentas, es, ni más ni menos, la igualdad con los *Anunnaku* ([...]*147-165*), si bien esta reivindicación social no se valora como tal en este caso. Ante dicha petición, *Enlil* reacciona lastimosamente (*166* s.). Después, al igual que le ocurre a todos los débiles, opta por la decisión más brutal y simple: ordenar que se ejecute al agitador. Esto es, al menos, lo que creemos comprender gracias al fragmento neo-asirio **b**, cuyo contenido debía de ubicarse, dentro de la laguna ofrecida por el texto de Kasap-Aya (*ibid. 5'-10'*), en este punto.

13. La situación sigue, pues, sin resolver y los dioses parecen condenados al hambre y a la indigencia. Este es el momento escogido por *Enki/Éa* para intervenir, tal como sólo el podía hacerlo: proponiendo un plan coherente, inteligente y positivo que, al mismo tiempo, satisfaga a los rebeldes y que, a pesar del vacío dejado por estos últimos, asegure el «porvenir económico» de la comunidad divina, gravemente comprometido como consecuencia de la interrupción del trabajo productivo. La gran fractura del manuscrito paleobabilonio y el carácter incompleto de los fragmentos que nos ayudan a rellenarla no nos permiten llegar a ver las cosas con claridad. Por una parte, en el fragmento paleobabilonio **c**, los términos de indulgencia se ponen en boca de *Enki/Éa* (*1-6*), hecho que resulta muy lógico, y no en boca de *Anu* o, sólo, de *Anu,* tal como ocurre en **b**. Por otra parte, el fragmento neo-asirio **a** nos permite entrever que dicha propuesta se había realizado después de la sumaria proposición de *Enlil* o que, al menos, se quería estar seguro de quién era el instigador (*5'-27'*): ¿quizá para darle muerte? Es posible que *Enki/Éa,* recomendando el perdón para los sublevados con el fin de reconciliarse con su ejército, haya seguido manteniendo la idea de esta muerte legal, pero, como se verá, con el objetivo de que fuese algo mucho más útil que la satisfacción de un simple procedimiento de gobierno, de un sentimiento de venganza o, incluso, de «justicia», e integrándola, así, en su propio plan. Esto es, tal como se aprecia en las líneas *7'-12'* de **c,** lo que aquí se comienza a desvelar.

14. *Enki/Éa,* por tanto, piensa, ni más ni menos, que en la *creación del Hombre.* Su proyecto es extremadamente sutil, estando a la altura de su astucia y de su inteligencia. Para comprenderlo es preciso, en principio, tener en cuenta que, si bien su idea es crear a unos seres que sustituyan a los dioses benefactores, los hombres, éstos tienen que ser lo suficientemente parecidos a aquellos a quienes van a sustituir para poder llevar a cabo con éxito ese mismo trabajo y, a la vez, ser también lo suficientemente diferentes de ellos como para que no se corra el riesgo de ver cómo un día reclaman, en razón de su similar naturaleza, el mismo destino, decidiendo poner fin a su actividad laboral. Por esta razón *Enki/Éa* decide crear un ser *compuesto,* cuya materia será la tie-

rra, la arcilla[312] (*203; 211; 213* s. / / *226* s.; *231* s.), pero empapada (para hacerla maleable, al igual que hacen los alfareros) en la «carne y la sangre» de un dios (*210* / / *225*): en esta nueva criatura, por tanto, «el dios y el hombre estarán asociados, reunidos en la arcilla» (*212* s.). La tierra, a la que volverá este compuesto en el momento de su muerte, lo distancia radicalmente de los dioses inmortales (que se tiene que suponer que, en sí mismos –sin tener en cuenta sus estatuas e imágenes–, *no están* hechos de arcilla, aun en el caso de que, hasta donde nosotros sabemos, nunca se haya llegado a definir *de qué* están hechos) y, por ello, les impedirá pretender y reclamar la existencia de una identidad sustancial con ellos. La parte divina que se mezcla con la arcilla es la que asegura la inteligencia, el saber técnico y la energía necesarias para llevar a cabo su tarea a la perfección, de modo que los dioses no pierdan nada con el cambio. Por otra parte, y si se quiere comprender esta antropogonía, es preciso no olvidar que, de acuerdo con un procedimiento tomado, a juzgar por las evidencias, de la industria de la época, la fabricación del hombre, así concebida, debía de tener lugar en dos momentos: en principo era necesario calcular y construir un *prototipo,* un modelo –aquello que el texto denomina, en acadio, un *lullû:* «un bosquejo de hombre» (*195*; y **c**: *9'*)[313]–, y sólo tras este paso preliminar se pasaba a la auténtica producción.

El privilegio de dar a luz se reserva, naturalmente, al sexo femenino (ya hemos visto intervenir, en más de una ocasión, a una diosa madre para ayudar al creador del hombre: **7**: *29;* **38**: *20* s.; **39**: *42*...). La fabricación del prototipo requería, por tanto, la intervención de una diosa e, incluso, de la gran Diosa madre, de la «Matriz» universal, en persona (*189;* **c**: *8'*), que, en este caso, presenta, al mismo tiempo, los nombres y epítetos –ya conocidos– de *Nintu,* «Señora del parto» (*188; 211; 226,* etc.) y *Bêlet-ilî,* «Señora de los dioses» (*189;* **c**: *8'*); el poema, tratando también, así, acerca de la etiología de los calificativos divinos, explicará en *246* s. cómo, gracias a sus actos, ella ascendió y se convirtió en «Señora de todos los dioses» (*Bêlet-kala-ilî*); de *Mammi, Mammi* la experta (*193; 246; 250*) y «Matrona divina»/«Partera de los dioses» (*193*) (ver IV, § 10 y VII, § 11). Pero, a pesar de que ella puede dar *forma* a dicho prototipo en virtud de sus capacidades naturales, puesto que éste es el papel de la mujer en la generación (*189* s.; **c**: *9'*), se declara incapaz de actuar por sí sola: necesita la ayuda de *Enki/Éa,* que le suministará, ya

---

[312] Ver XII, § 21. En acadio, «volver a la arcilla / a la tierra» era una manera de hablar de la muerte: así **48**: *133,* **51**, I: *74* y IV: *15.*

[313] Ni los intérpretes de los textos ni los autores de nuestros diccionarios parecen haberse dado cuenta todavía de este matiz capital y traducen *lullû,* sin más precisión, como «hombre» (*Chicago Assyrian Dictionary,* L, p. 242 *a*) o como «el primer hombre» (*Akkadisches Handwörterbuch,* 562 *b*), equivalencias con las que sólo se consigue difuminar y falsear nuestra visión de la antropogonía mesopotámica. Ver el artículo citado en n. 317.

preparada, la *materia* apropiada (*198-203*). Resulta muy difícil no sospechar la existencia, bajo esta historia, de un lejano recuerdo, depurado y, en suma, desnaturalizado, de una antigua visión mitológica que concebía el nacimiento como una consecuencia exclusiva de la generación sexual (XII, §§ 7, 11, 14, 19...).

15. *Enki/Éa*, selecciona entonces al dios que habrá que inmolar para preparar la arcilla. Se trata de un tal *Wê*, personaje desconocido fuera de esta mención y que, evidentemente, debe ser de rango inferior. Ignoramos si se trataba del instigador de la revuelta. Es posible que así fuese, tal como se ha sugerido anteriormente, si bien resulta muy llamativo que, en el momento de esta elección, no se haga la menor mención a la acción a castigar. No sabemos nada a este respecto y, por lo demás, poco importa, pues las razones que verdaderamente motivan la elección de *Wê* se explicarían, tal como corresponde, en otro lugar, ya que en este caso, estamos ante una especie de dialéctica que nos resulta bastante inaccesible y que incluso, en caso de no pensar con los mismos parámetros y premisas utilizadas por los autores y por los usuarios del mito, nos parecería totalmente desconcertante y curiosa. Tal como ya sabemos, desde el punto de vista de los antiguos mesopotámicos los *nombres* de los seres no eran, como sucede entre nosotros, epifenómenos arbitarios impuestos desde fuera de la realidad de las cosas, sino que la naturaleza y el destino de los seres y de los objetos se traducía objetivamente en los sonidos que se pronunciaban y en las palabras que se escribían[314]. En estas condiciones, cualquier asonancia, que nosotros imputamos al azar y que podemos considerar como un «simple juego de palabras», constituía, en realidad, un fenómeno, no sólo serio, sino objetivo y significativo –toda homonimia, así pues, implicaba sinonimia, *era* sinonimia (VIII, § 8 s.; IX, § 31; X, §§ 5, 11.° y 20.°; XIV, §§ 9, 18 s.; XV, § 17)–. Si *Enki* escogió al dios *Wê* fue, en principio, en función de la idea que aquél se había hecho con respecto al hombre en el momento de pensarlo y de crearlo. En acadio, «hombre» (en el sentido de *homo:* individuo de la especie humana) se decía en esta época[315] *awêlu/awîlu*, y en dicha palabra aparecían, al mismo tiempo, *wê* (aWÊlu) y *dios* –en acadio *ilu/elu* (aWÊ/ÎLU)–. Incluir al dios *Wê* en la propia *materia ex qua* del Hombre equivalía, por tanto, a incluir en ella la naturaleza divina tomada de dicho dios. Ahora bien, este procedimiento también presentaba otra ventaja: *Enki* lo escogió porque «aquél tenía *ṭêmu*» (*223* y *239*), término complejo que, en este caso, se puede traducir por algo así como «inteligencia práctica» o «presencia de ánimo» y, en suma, «alma, ánimo, espíritu». En ningún momento se dice que *Wê* fuese el único en poseer esta cualidad, ni mucho menos: lo importante es, única y exclusivamente, que él la tenía. Pues, siempre desde el punto de vista

---

[314] *Mésopotamie*, p. 125 ss.

[315] Más tarde se pronunció *amê/îlu* e, incluso, *a'ê/îlu*.

de los autores y de los usuarios del poema (que es preciso ver tras los personajes y los comportamientos que ellos ponen en acción en nuestros mitos, al igual que en todo aquello que han pensado o escrito), el destino del Hombre quería que, tras su muerte, lejos de quedar reducido a la nada, se separase de su cadáver, destinado en sí mismo a «convertirse de nuevo en tierra/arcilla» (§ 13), una especie de doble sombrío, volátil, vago, aquello que en nuestro folclore se conoce como «alma», «fantasma» o, más exactamente, «espíritu», y que en acadio se conocía bajo la denominación de *eṭemmu* y que muy probablemente se pronunciaría, en principio, *weṭemmu* (tomado del sumerio gedim)[316]. Este «fantasma», última apariencia adoptada por el hombre y prueba de que, tras su muerte, seguía existiendo, aseguraba al difunto un culto ritual por medio del cual se conservaba su recuerdo o, dicho de otro modo, por el que conservaba una existencia que, desde este momento, se puede considerar como menor. Al incluir en la naturaleza del hombre a *Wê-junto-con-su-ṭêmu* (*239*; y comp. con II/VII: *33'*), *Enki* introduce en ella su destino *postmortem:* en virtud de sus componentes *wê* + *ṭemû,* él sería, entonces, *weṭemmu,* con todas las condiciones existenciales que implicabla dicho vocablo. Esto es lo que nos explican los versos *215-218* / / *228-230*[317]. Tal es el ingenioso, astuto y sabio plan que los autores del mito han preparado para *Enki/Éa,* arreglándolo de tal forma que su narración antropogónica dé cuenta, al mismo tiempo, de nuestra naturaleza, de nuestra razón de ser y de todo nuestro destino.

16. Antes de pasar a la acción, *Enki* expone su proyecto a los *Anunnaku,* que lo aceptan por unanimidad (*218-220*). Se dispone todo para que la indispensable muerte de la víctima escogida tenga lugar durante una fiesta que implica un baño ritual (*206* s. / / *221* s.), con el fin de que los autores de la misma se puedan purificar enseguida de la mancha así contraída –lo que podría llevar a creer que no se trataba de una «muerte legal», de un justo castigo llevado a cabo como consecuencia de la conducta de la víctima, y que esta última no tenía nada que ver con el provocador de la revuelta–. Una vez preparada la mezcla de arcilla y de la carne y de la sangre de *Wê, Enki* la presenta ante los grandes dioses que, quizá para transmitirle «mágicamente» sus cualidades operativas, escupen encima (*231-234*), añadiéndole, así, algo de ellos mismos. No se nos explica el modo en que *Mammi* se las ha arreglado para llevar a cabo su labor, sino que, tan pronto como acaba su trabajo, es decir, una vez que ha dado forma a esta materia y preparado, así, el modelo de hombre, tranquiliza a los dioses: desde ahora tendrán quien los reemplace en su tarea y, a poco que concedan a la nueva criatura el «rumor» de la pululación, podrán escuchar el ruido ascendente de

---

316 *Mésopotamie,* pp. 327 s. y 337 s.; ver IV, § 21.

317 Con relación a este abstruso y difícil pasaje ver «La création de l'Homme et sa nature dans le Poème d'Atrahasis», *Societies and Languages of the Ancient Near East, Studies in Honor I. M. Diakonoff,* p. 23 ss.

toda una multitud viva. En otras palabras, si ellos le conceden la capacidad de multiplicarse y crecer, el trabajo al que los dioses habían renunciado se verá ampliamente asegurado (*235-238*). Los dioses, al instante, aprueban dicha petición y conceden a la diosa, como recompensa, un título superior al que ostentaba hasta ese momento (*244-248*; comp. con **22 B**, I/III: *117-123;* y un poco distinto **A**, II: *36*): tal como ya hemos señalado anteriormente, el mito gira con mucha frecuencia hacia la etiología de los datos, incluso de aquellos singulares, que nos revelan la naturaleza de los dioses.

Una vez acabado el modelo y aprobado por los dioses, se podía proceder a la reproducción masiva. En este punto, el texto de Kasap-Aya presenta lagunas: no se conserva más que una alusión a la diferencia somática de los sexos (*272* s.), considerada, entonces, desde el punto de vista de su emparejamiento (*276*). Se reunieron las «matrices» (*277;* los dos fragmentos neo-asirios cuentan un total de catorce, siete por cada sexo: **d**: *13-15;* **e**: *11'-14'*): ignoramos si se trata de una especie de «moldes» que había que rellenar con terrones de arcilla (comp. con **e**), tal como vimos que había hecho *Enlil* en el *Origen de la Azada* (**40**; XII, § 40), o si, acaso, se pensaba en una especie de matrices de carne –¿como las siete diosas de **7**: *34* s.?–, pero no se nos llega a explicar qué eran ni cómo funcionaban[318]. Es cierto que, en este caso, los autores del mito no han podido escapar a cierta referencia a la generación sexual, aun cuando, a falta de concebir o de poder desarrollar claramente su analogía, hayan preferido mantener cierta ambigüedad al respecto. El hecho es que entonces comienza una espera de diez meses (*279* s.), duración del embarazo de acuerdo con el calendario lunar, contando el décimo mes a partir del momento en que aquél había comenzado. El primer *nacimiento* de los hombres, considerando como tal el primer parto, regirá el origen y la etiología de la forma tradicional del parto en el país: al igual que si la diosa madre, que presidía este alumbramiento original, lo hubiese inventado y lo hubiese impuesto en esta ocasión (comp. con **e**: *18'* s.). Dado, por otra parte, que desconocemos en qué consistía este ritual, muchas de sus características se nos escapan (como también ocurre en **6**: *394-400*): sólo llegamos a entrever la práctica de una serie de operaciones de exorcismo destinadas a aislar y a proteger a la joven madre y a su hijo, como, por ejemplo, el recitado de la «bendición», el trazado del «círculo de harina»[319], ese «ladrillo» levantado, simbólicamente, como cierre y como defensa (?) (*287-294*); los gestos paramédicos (?): el uso del «bastón» (?), el «descubrimiento» del bajo vientre

[318] Comp. con las siete diosas que intervienen, misteriosamente, en la creación de modelo humano en **7**: *31-36* s.

[319] En los rituales de exorcismo y con el fin de aislar del «mal», de la influencia de las fuerzas malignas, con frecuencia se encerraba el lugar desde el que se operaba o al paciente al que se trataba con una línea circular que se trazaba espolvoreando el suelo con harina: ver *Mythes et rites de Babylone,* p. 49 ss.

(?) (*282*); y los usos sociales y religiosos: la separación temporal de la pareja (*300*) y, tras las «ceremonias religiosas de purificación posteriores al parto», su reunión, con la celebración de fiestas religiosas y de otro tipo, centradas en *Ištar*, patrona del amor físico pero invocada, en este caso, bajo una forma en concreto que debía de venir sugerida –ignoramos el porqué y el cómo– por el nombre de *Išḫara* (*301-304*; comp. también con e: *18'-23'*), diosa posiblemente de origen semítico que parece haber compartido algunas características con *Ištar*.

17. Es en este momento cuando se inicia la segunda parte del mito: *Después de la aparición de los hombres*. Desconocemos el inicio de la misma, entre los versos *305* y *351*. Sólo llegamos a adivinar que los hombres se pusieron de inmediato manos a la obra, entregándose al trabajo y retomando con la mayor rapidez posible la labor que los *Igigu* habían dejado plantada (*337-339*). Es, precisamente, el extraordinario éxito de este trabajo, para el que habían sido inventados y creados, el causante de la crisis que rige todo el resto de la secuencia del «tiempo mítico» y que el poema narra a partir de este momento.

Llevando a cabo de la mejor manera posible el plan de su creador y también, en realidad, su vocación original, los hombres aseguran a los dioses una existencia abundante y despreocupada, pero, al mismo tiempo, ellos también prosperan, multiplicándose considerablemente, y, dado que su existencia –como ya sabemos (§ 14; ver XII, n. 292) y como llegaremos a comprender mucho mejor al final del mito (§ 20)–, por mortal que fuese, duraba muchos años, también creció el «rumor» provocado por los hombres (*352-354* y II/I: *1-3*). El tema del ruido que impide dormir, sobre todo a personajes muy venerables, es muy conocido (ver XIV, § 8 s.), y es precisamente este alboroto el que molesta al soberano del universo, a *Enlil* (*355-359* y II/I: *4-8*). Este dios, al que el poema, manifiestamente, nada le perdona y que en todas la ocasiones aparece descrito en él del modo menos halagador (§ 12), se impacienta y quiere reducir el jaleo por medio del procedimiento más somero y necio: la supresión de los causantes de dicho alboroto. Con este fin, y con el consentimiento de los dioses que componen su corte (comp. el plural del imperativo en *360* y II/I: *9*) y a los que, sin duda, tuvo que persuadir o intimidar, va a mandar una serie de plagas sobre la ruidosa multitud humana que, en principio, no parecen tener otro propósito que el de diezmarlos, pero –él es demasiado limitado para darse cuenta de ello y preverlo– corren el riesgo de comprometer el trabajo de los seres humanos e, incluso, de llegar a aniquilarlos. Por esta razón *Enki/Éa* se hace cargo de la defensa de la raza humana. En realidad no lo hace por bondad o por amor desinteresado, ni tampoco porque los hombres hayan sido una invención *suya, su* creación, sino, sobre todo, porque su desaparición volvería a llevar al universo y a los dioses a la dramática situación de la que él había logrado sacarlos al crear, precisamente, a los hombres. Por ello, *Enki/Éa* va a hacer todo lo posible para ayudar a escapar a los humanos de la voluntad destructiva de *Enlil*.

En este momento se produce la intervención de *Atraḫasîs*, el «Muy Sabio», personaje que da título al poema. Este personaje se presenta, en principio, de una manera muy lacónica, como un devoto de *Enki/Éa* y como su interlocutor favorito (*364-367*), entendiendo por tal a la persona a través de la cual le gustaba al dios transmitir sus mensajes a los hombres; en este caso es designado por medio de un calificativo que, en sí mismo, es propio de dicho dios y que también tiene valor como epíteto. La *Epopeya de Gilgameš,* que se lo concede, al menos, en una ocasión (**48**: *187*), prefiere denominarlo, generalmente, con otro «nombre»: Uta-napištî (cfr.: *8, 20,* etc.; y § 9). Ignoramos si su nombre propio, o al menos su nombre original, es el que conserva el *Relato sumerio del Diluvio*/**46** (*145; 152;* etc.), Zi.u$_4$.sud.rá, «Vida de días prolongados», en suma, «Larga vida», en alusión a su admisión a la inmortalidad (§ 7). La tradición también lo presenta como un rey, hijo y sucesor de Ubar-Tutu, de la ciudad de Šuruppak, «capital» del país en el momento en que se desencadena el Diluvio (ver, más adelante, § 24). El Muy Sabio implora a *Enki,* evidentemente en calidad de soberano del país y como responsable de sus súbditos, en el momento en que aparecen las plagas (*368-371* y comp. III/I: *1* s.); a cambio, su señor celeste le da los consejos apropiados para salvar a su pueblo –o, dicho de otro modo, al género humano (*372* s.)–. *Enki*, naturalmente, revela dichos consejos a espaldas de *Enlil,* pues está abiertamente en contra de las perniciosas disposiciones de este irreflexivo dios e intenta reaccionar contra ellas. La revelación, además, se produce por medio del recurso a la astucia, pues *Enki,* al no poseer el poder soberano, depositado exclusivamente en manos de *Enlil,* no se puede levantar contra él, no puede usurparle su poder, sino sólo oponerse. Haciendo gala de una verdadera delicadeza psicológica, *Enki* recomienda a los hombres que den de lado al resto de los dioses, en otros términos, que los hagan pasar hambre, incluido el propio *Enlil* –lo que debería de moverlos a reflexionar y a retractarse de su funesta decisión–, con la única excepción del dios que, en virtud del reparto sobrenatural de las responsabilidades, se encarga de la plaga en cuestión. Este último, conmovido y seducido, se verá obligado a detenerla (*372-411* y II/II: *5-33*). Esta artimaña logra, en cada ocasión, el efecto deseado.

18. De este modo se hacen desaparecer las dos primeras calamidades: la epidemia (*360*-[...]; cfr. *411*) y la sequía que causaba la hambruna II/I: *9-21* [...] cfr. II: *29-34* s.). Se trata, digámolos a vuelapluma, de catástrofes frecuentes durante el «tiempo histórico». Los autores del mito, siguiendo un procedimiento frecuente en la fábula, han reunido y condensado en cierto modo todos sus diferentes episodios, sus múltiples manifestaciones y presentaciones, bajo un único término genérico, bajo una sola imagen, global y múltiple, con la finalidad de presentar, al mismo tiempo, su prototipo y su etiología como una invención de *Enlil* destinada a diezmar a los hombres. La reacción de *Enki/Éa* también tiene un valor etiológico: es evidente que estos mismos consejos podían seguirse, durante el «tiempo histórico» para evitar los ataques de estas

calamidades, reiteradas a lo largo de los siglos. De hecho, en la actualidad se conocen comportamientos similares, y así, por ejemplo, se cuenta que los habitantes del sur de Italia castigan a sus santos, cuando éstos no les satisfacen, colocando sus imágenes en una posición incómoda.

El remedio que, a escondidas, les ofrece su protector anula las disposiciones adoptadas por *Enlil* para disminuir el elevado número de hombres y su alboroto, que, a partir de ahora, será todavía mayor (*413*-[...] y II/II: *33* s.). El soberano de los dioses, desde ese momento, parece haber comenzado a presentir la existencia de una especie de complot para poner freno e invalidar sus deseos y órdenes. La gran laguna que corta el relato en II/II: *35*... nos impide conocer su reacción inmediata; pero la continuación nos muestra que opta por prorrogar e intensificar la sequía, dificultando las fugas, si así se puede decir, mediante una creciente vigilancia de las dos zonas del universo involucradas en esta situación: el cielo, origen de la lluvia y de la humedad, del que se encargará su «patrón», *Anu,* y *Adad,* el responsable de dichas precipitaciones; y la tierra, receptáculo de aquéllas y cuyo estricto control se reserva el desconfiado *Enlil* para sí mismo (comp., sobre todo, con II/V: *14'-17'//28'-31'*; VI: *47'-50*). Esta misma laguna nos impide llegar a saber el modo en que posteriormente acontecían las cosas; sin embargo, podemos afirmar que el remedio parece haber sido eficaz, a juzgar por la desesperación del Muy Sabio, quien, no obstante, sigue sirviendo devotamente a su dios y parece esperar en vano un (¿nuevo?) mensaje onírico (II/III: *4-14*). Los fragmentos que se conservan de la parte inferior de la columna III (después del verso *15* se han perdido alrededor de 40 versos) parecen mostrar que, mediante rituales y prácticas de exorcismo, el Muy Sabio acababa por convencer a un *Enki* reticente para que intentase algo en favor de los hombres, haciendo intervenir a los monstruos acuáticos que se encontraban a su servicio, los *Laḫmu*[320], pero el plan, en principio, fracasa. Por esta razón, la siguiente sección del relato nos describe los horrores de la larga hambruna. Durante una nueva interrupción del texto, aproximadamente *45* versos, el plan de *Enki,* posiblemente revisado y mejorado, parece finalmente triunfar, pues, desde el momento en que el texto se recupera (V: *13'* s.), vemos que *Enlil* se queja de la «libe-

[320] Estos personajes parecen haber cumplido el papel de «porteros» o, dicho de otro modo, de «vigilantes de frontera» de su dominio acuático (Engur-Apsû/Mar: ver n. 306). Así se pueden comprender los pasajes de **h**, rev. II: *4* s. y / /, en los que *Éa* se encarga de «vigilar el cerrojo que cierra el Mar con sus monstruos» (leídos, estos últimos, *ú-mu;* la lectura *šam-mu,* gráficamente posible, resulta bastante menos verosímil: las «plantas medicinales» –que, como tales, no son necesariamente «plantas mágicas»– parecen estar, en este caso, *extra campum*). A éstos también se les denomina «guardianes del Mar» (*ibid. 24* y / /). En más de una ocasión aparecen agrupados, cerca de otros seres más o menos fantásticos y de los que apenas sabemos casi nada (ver IV, n. 35 y en este mismo capítulo). Sin duda hay que identificarlos con los *Laḫmu-Laḫamu* de **50**, I: *10.* Ver G. W. LAMBERT, «The Pair Lahmu-Lahamu...», *Orientalia* 54 (1985), p. 189 ss.

ración» de los hombres por parte de *Enki* (*19'*) y convoca a los auxiliares de este último para reprenderlos (*22'-34'*); un pasaje del fragmento neobabilonio **h** (rev. II: *1-43*) precisaba que *Enki* había hecho actuar en secreto a los «Guardianes del mar» (ignoramos si se trata de los mismos *Laḫmu* que hemos visto con anterioridad, pero, al menos, sabemos que se se refiere a ellos como «monstruos»(?): *ibid. 5', 12', 19'*, etc.), que, con el acuerdo tácito de su amo y para suplir el agotamiento de la alimentación vegetal y cárnica, liberan grandes cantidades de pescado, aliviando, así, el hambre, pero sin atenuar, en cambio, la sequía. Incluso hasta es posible que el mismo *Enki* haya logrado que *Adad* volviese a abrir, aunque sólo fuese un poco, las compuertas celestes (VI: *36* s.) y anular así, una vez más, las medidas de *Enlil.* Eran ya tantas las jugarretas que le había jugado que *Enki,* en su rincón, se reía para sus adentros durante una nueva asamblea de los dioses (VI: *39-42*).

19. *Enlil,* al convocar esta asamblea, tenía, al parecer, una idea: después de haber visto fracasar hasta ese momento todos sus intentos de diezmar a los hombres y de reducir su tumulto, decide llegar hasta las últimas consecuencias: *aniquilarlos,* resolución aberrante pero totalmente conforme con el retrato que de él nos ha ofrecido el poema hasta este momento: impaciente, zoquete, irreflexivo e incapacitado para la previsión. *El Diluvio,* una cátástrofe irremediable, será el procedimiento empleado para lograr este objetivo tan radical. Al igual que anteriormente (§ 17) con la epidemia y la sequía-hambruna, bajo la denominación de Diluvio (*abûbu* en acadio, término cuya raíz posee un significado que desconocemos; en sumerio se denominaba a.ma.ru, denominación también muy oscura y que posiblemente sea un préstamo) se habían reunido, y se habían acumulado, en un prototipo superlativo, único y terrorífico, los recuerdos, sin duda numerosos en dicho país –testimoniados por múltiples e importantes indicios arqueológicos–, de enormes y devastadoras inundaciones de los dos ríos principales de la región, desbordados por culpa de las precipitaciones excesivas[321]. Desde el punto de vista de los mesopotámicos, se trataba, en cierto sentido, del arma definitiva que los dioses poseían, pues se podía escapar a las enfermedades, incluso a las epidemias y a la falta de alimentos provocada por la ausencia de agua, pero, en una región tan llana y que carecía de la más mínima altura en que poder refugiarse, nadie se podía librar de una inundación enorme que cubriese parte del territorio y que no dejase nada con vida tras de sí. Esta es la razón por la que *Enlil* quiere recurrir al Diluvio, inundando, así, todo «el país» o, dicho de otro modo, toda la tierra ocupada por los hombres, de manera que ninguno de ellos pudiera escapar y, así, él pudiese recuperar la calma y el sueño, que en este momento y dada su limitada capacidad de reflexión, serían su objetivo principal. Reúne de nuevo a la asamblea

[321] «Le plus vieux récit du Déluge», *L'Histoire* 31 (1981), p. 113 ss.

para, sin duda, informar a los dioses de la decisión que había tomado. Pero también se propone adoptar una serie de precauciones y asegurar, mediante un juramento solemne de todos los dioses, que ninguno de ellos obstaculizará, ni traicionará, su decisión, tal como anteriormente había sucedido. El estado de conservación de nuestra documentación sólo nos permite asistir al principio (fin de la columna VI) y al final de la sesión, en la que *Enki* se opone al insensato proyecto de su soberano. Una vez que el texto se vuelve a hacer legible, éste recuerda a todos los dioses que, si él había inventado y creado al hombre, lo había hecho, a petición expresa de los dioses y con su acuerdo unánime, para salvarlos del hambre: por tanto, ¿cómo era posible que ellos quisiesen ahora aniquilar su medio de vida (VII: *30'-37'*)? Ésta es la causa que lo lleva a negarse a prestar juramento en favor de la carnicería y a responsabilizarse de la organización de cualquier acción relacionada con ella, tal como, al menos tácitamente, se le debió de solicitar, dado que él era el ingeniero universal (*38'-46'*). Así, *Enki* simplemente invita a *Enlil* a que tome por sí solo la responsabilidad de dicha decisión (*47'*) y, puesto que él ostenta el poder, a que desencadene el cataclismo con todos los riesgos y peligros que éste implica (*49'* s.). Gracias al hilo argumental del relato (sobre todo III/III: *36* s.; *53* s.; VI: *44*), tenemos buenas razones para suponer que, en la treintena de líneas perdidas al inicio de la columna VIII, el obstinado soberano acababa convenciendo a los dioses para que apoyasen su proyecto e, incluso (comp. con III/VI: *8* s.), que todos jurasen solemnemente, *Enki* incluido (**46**: *251* s.; **48**: *186* s.), que no se opondrían a él, ni tan siquiera advirtiendo a los hombres del peligro que los amenazaba. De ahí la «decisión final» adoptada por la asamblea y la amarga reflexión que el autor, *in petto,* realiza una vez más con respecto a *Enlil* (VII: *34* s.).

20. A partir de este momento ya se podía desatar el Diluvio, cuyo relato ocupa las tres cuartas partes de la tablilla III del texto de Kasap-Aya. En la primera parte, *Enki/Éa,* incapaz de salvar a la humanidad, se decide, al menos, a conservarla en el futuro, salvando al Muy Sabio, y para ello concibe un plan de salvación que va a revelarle a éste. Sin embargo, fiel a su juramento, prestado, incluso, a contragusto, no puede revelar ni comunicar directamente el plan de *Enlil.* Así, tal como, quizás, ya había hecho en una ocasión anterior (II/III: *8* y *10*), comunica a su protegido el anuncio del desastre enviándole un sueño premonitorio. Cuando el Muy Sabio le pide una explicación, y siempre para evitar faltar a la promesa realizada, según la cual «no hablaría a los hombres», se dirige al entramado de cañas que, en la arquitectura de esta época y de esta región, formaba el cierre y la pared de la «casa» ocupada por su fiel (III/I: *21*). De este modo le comunica, de manera indirecta pero clara, que abandone todo y que construya un barco, cuya construcción él mismo le explicará (*22-33*), prometiéndole abastecerlo en abundancia de las provisiones necesarias para el viaje (*34* s.). *Enki* tampoco le revela el momento en que tendrá lugar el cataclismo: será la

clepsidra[322], rellenada para la ocasión, la que se encargará de hacerlo y la que vendrá a señalar el momento fatal (*36* s.). El Muy Sabio, antes de lanzarse a su misión, que provocaría cotilleos y despertaría cierta inquietud entre sus vecinos, explica que, como consecuencia de una desavenencia entre *Enlil* y su dios protector, *Enki,* ha decidido partir hacia el Apsû para reunirse en él con este último; de ahí que necesite una embarcación para alcanzar dicha extensión de agua (*39-50*).

Se inicia, entonces, la construcción (III/II: *9* s.)[323] y la carga del barco (*30-38*; *41*). Antes de zarpar, y a pesar de que su ánimo no está para fiestas (*45-47*), el Muy Sabio invita a sus súbditos a un último banquete (*39* s.; *42* s.), última alegría antes de la llegada de su negro destino, sobre el que nada sospechan.

A continuación se produce el anuncio de la catástrofe, gracias al precursor aviso de la lluvia y del huracán (*49*); y el Muy Sabio se encierra apresuradamente, junto con sus pasajeros, en el barco, que enseguida es liberado de sus amarras por el huracán (*50-55*). El relato continúa con la descripción de la formidable tormenta y de sus devastadores efectos (III: *5-20*). Los dioses, en persona, se llegan a asustar (*23* s.; comp. con **20**: *182* s.), y, en primer lugar, *Enki,* que se entristece al ver su obra así asolada (*25* s.). Es la Diosa madre de los hombres la que, entre todos los dioses, más y más alto se lamenta: no se perdona haber consentido semejante desgracia y haberse dejado influir por la astucia de *Enlil* durante la asamblea decisiva (*29-47*). Al igual que los demás dioses, decide buscar refugio en el cielo, junto a *Anu* (*48* s.). Y, una vez allí, prosigue con sus lamentos y sus quejas (IV: *4-14*), a las que se unen el resto de los dioses (*15*; comp. con III: *30*), lo cual resulta mucho más sencillo teniendo en cuenta que el texto, discretamente, nos indica el lamentable estado en que los había dejado la desaparición de sus abastecedores: no tenían nada que comer ni que beber (*15-23*). Sin embargo, el Diluvio, una vez desencadenado, continúa durante siete días y siete noches (*24* s.), cifra mítica y grandiosa que no implica un superlativo de cantidad, sino que constituye una especie de superlativo de calidad.

21. Una nueva fractura de la tablilla de Kasap-Aya, de alrededor de cincuenta líneas, nos impide conocer el final de la tormenta y el comportamiento del Muy Sabio para asegurarse de que la tierra había comenzado a reaparecer, una vez que las aguas se habían ido secando progresivamente (comp. con **20**: *216*), y, al mismo tiempo, saber el lugar en el que el barco había atracado finalmente –detalles que, cada uno de ellos a su manera, nos los ofrecen los textos paralelos al de

[322] Acerca de la clepsidra babilonia ver el *Dictionnaire archéologique des techniques,* I, p. 287.

[323] En el *Poema* falta la descripción detallada del barco. En **48** tiene la forma de un cubo hueco, cerrado por todas partes, y sus divisiones interiores recuerdan la imagen de un universo compartimentado y preparado para ser ordenado. Ver «La première Arche de Noé», *L'Histoire* 94 (1986), p. 79 ss.

Kasap-Aya–. En la línea *30* de la columna VI, el superviviente ya ha desembarcado y descargado su barco: su primer cuidado es recuperar su papel original y fundamental, en tanto que hombre, como proveedor alimenticio de los dioses (*31-36*), quienes, como justamente se nos precisó, desfallecían de hambre (IV: *15-23*): de modo que se precipitan «como moscas» sobre la comida que aquél les sirve (V: *35*).

En este momento tiene lugar el ajuste de cuentas. *Nintu* declara decididamente que *Enlil,* después de haber aniquilado a los hombres a sangre fría, no debería de tomar parte en el festín, pues, en definitiva, él se había privado de sus servicios; ella, en sus reproches, incluye a todos los dioses, en la medida en que ellos habían apoyado a *Enlil* (*37-45*). La continuación se configura como un episodio etiológico: se diría que el autor tenía en mente explicar por qué una imagen, una estatua de la diosa, muy famosa, sin duda, en el país, se adornaba con un collar de cuentas de lapislázuli talladas en forma de «moscas» –modelo conocido en esta época[324]–: después del Diluvio que había hecho perecer a los hombres, sus hijos, «como moscas» (III/III: *19*, *45*), y teniendo en cuenta que los dioses también se lanzaron «como moscas» sobre la comida final (VI: *35*; posiblemente estamos ante una insistencia cuyo causa desconocemos), ella habría prometido conservar siempre en su cuello este adorno que *Anu* le había ofrecido (?) o realizado para ella (también **48**: *163*) para conservar, por siempre, el recuerdo de «estos días funestos»– sobreentendiéndose, por tanto, que procuraría que nunca más tuviese lugar un horror semejante.

Se diría que, al consumir la comida preparada por el Muy Sabio, los dioses, deseosos de calmar su hambre, no se dieron cuenta de que al menos un hombre había escapado a la aniquilación. *Enlil,* entonces, advierte repentinamente este hecho y, dando un nuevo ejemplo de su corta inteligencia, inconsciente de que había sido dicho superviviente quien, después de todo, le había permitido volver a alimentarse, se enfurece: ¡una vez más, se habían desobedecido sus órdenes formales y se había faltado al juramento que había hecho prestar (VI: *5-10*)! *Anu* responde que *Enki* es el único dios capaz de realizar tal proeza (*11-15*), hecho que no se debe de interpretar como una delación o, incluso, como una reprobación, sino que, fundamentalmente, es una prueba de admiración y, al mismo tiempo, un homenaje a la inteligencia verdaderamente superior de *Enki*. Se le ofrece, así, una ocasión de justificarse. A pesar de que los detalles de su justificación se han perdido parcialmente, se percibe que su principal reproche para con *Enlil* venía motivado, en mayor medida que por su inconsciencia, por su injusticia, argumentando contra los castigos de masas y, por tanto, contra la

[324] En el inventario de una diosa, datado alrdedor de 1400, aparecen registrados colgantes de oro en forma de «mosca» (*Revue de Assyriologie* 43 [1949], p. 168 ss.). En III/IV: 7, el término «mosquito» (*kulîlu*) se relaciona con una especie entomológica diferente a las «moscas» (*zumbu/subbu*).

responsabilidad colectiva (*16-25*): rasgo muy llamativo y que debe reflejar una situación precisa en la mente de los autores del poema, pero que no podemos llegar a imaginar. Al menos, tenemos que confesar que dicho rasgo no ha dejado, ni por sí mismo, ni por sus presupuestos o por sus consecuencias, indicio alguno en ningún otro documento, por lo menos en aquellos que han llegado hasta nosotros, sobre todo en los pertenecientes a esta época.

La continuación del poema se ha perdido. Es posible que, llegados a este punto, se iniciase una discusión acerca del motivo del odio de *Enlil* contra los humanos: su número excesivo y su muy ruidoso estruendo. Hasta tal punto que a los creadores de estos hombres, *Enki* y *Nintu,* se les invita a que propongan a los dioses una solución para dicho problema, siempre latente (*41-44*). *Enki,* previsor, ofrece dos soluciones acumulativas. En primer lugar, aconseja a la Madre de los hombres, la responsable de su formación y de su nacimiento, y de la que, por tanto, dependía toda transformación en la naturaleza y en la suerte de éstos, que les conceda, como destino, la muerte (*45-48*) –entendiéndose por tal, evidentemente, la muerte *natural* que tenía lugar al cabo de cierto período de tiempo, pues la muerte de *Wê* y los efectos de la epidemia, de la enfermedad y del diluvio habían demostrado ya que la muerte no era un fenómeno nuevo en el mundo, ni tan siquiera en el mundo de los hombres–. Efectivamente, existen muchas posibilidades de que se haya imaginado que los primeros hombres estaban dotados de una capacidad vital mucho más duradera (ver XII, § 52). Se trata, por tanto, del establecimiento de la muerte natural, normal, de aquélla a la que, desde tiempo inmemorial, se tiene que enfrentar el hombre al final de un período de años relativamente restringido. Tras esto, y llevando la situación hasta el otro extremo, *Enki/Éa* también defiende el establecimiento de una limitación de los nacimientos: mediante la falta de fecundidad de algunas mujeres (enfermedad que *Enki y Ninmaḫ*–7: *52* s.– explicaba de otro modo: VIII, § 22), a través de la mortalidad infantil y por medio de una institución religiosa que (como sabemos gracias a otros documentos) prohibía tener hijos a ciertas mujeres consagradas a los dioses (VII: *1-8*) –características, todas ellas, evidentemente etiológicas que explicaban estos fenómenos enigmáticos y difíciles de admitir.

Lamentablemente, no conservamos nada de los cuarenta versos siguientes: sólo subsiste la conclusión con la dedicatoria final (VIII: *9-19*): el Diluvio, a pesar de haber sido presentado a lo largo del poema como una tragedia, una majadería y un crimen de *Enlil,* se transforma en «gloria» del «soberano de los grandes dioses»; tal es, en este caso y al igual que ocurre aproximadamente en todas partes (comp. con I/I, *43-46*, etc.), el título de dicho personaje: pues dicho acontecimiento, que en cierto modo se ha podido manifestar como irremediablemente catastrófico, permitió, gracias a las intervenciones de *Enki/Éa,* configurar, en cierta medida, la naturaleza y el destino de los hombres tal como éstos

habían sido previstos por el propio *Enki*. El Diluvio terminó, el período de gestación de la tierra finalizó y, así, se pudo dar inicio a la época histórica, pues todos sus actores, con su aspecto definitivo, ya estaban preparados para representar la larga pieza teatral de nuestra propia historia.

22. El recurso a los fragmentos de las «ediciones» **a-k**, más recientes, de este poema, dejando a un lado las diferencias de distribución material del texto en líneas, columnas y tablillas, así como la ortografía o, incluso, la lengua, que forzosamente tuvieron que evolucionar con el paso del tiempo, no permiten deducir gran cosa (y en menor medida todavía los pequeños fragmentos que se conservan de esta misma obra); la utilidad fundamental de dicha documentación se centra en el recurso a los paralelos que atestigua y que nos permiten, al menos hipotéticamente, llenar los vacíos dejados por las lagunas de nuestro más antiguo testimonio de dicho poema. Resulta evidente, a juzgar, al menos, por lo que ha llegado hasta nosotros, que estas diferentes copias o «ediciones» paleo- y mediobabilonias, neo-asirias y neobabilonias no presentaban ninguna diferencia sustancial con la «edición» más antigua, cuya estructura y desarrollo temático parecen seguir muy de cerca. Sus redactores, con mucha frecuencia, se han rendido al gusto por las repeticiones, por las precisiones, por las redundancias, los añadidos, los desarrollos secundarios, incluso enfáticos, que nos alejan de la sobriedad y de la relativa desnudez del texto más antiguo. Dichas adiciones y modificaciones son realmente interesantes y sería muy fructífero analizarlas y hacer hincapié en todas y cada una de ellas, llegando a calcular sus razones. Sin embargo, este tipo de estudio sobrepasa con mucho los límites y, sobre todo, el propósito de la presente obra. Por ello, hemos preferido seleccionar, simplemente, los dos o tres ejemplo mas sugestivos.

Allí donde *Atraḫasîs* simplemente preguntaba a *Enki* (I/I: *370*):

> «*¿Cuánto tiempo [va a durar esta Epidemia (?)]?*
> *¿Por cuánto tiempo padeceremos esta peste?*»

e IV: *23-28* lo amplifica del siguiente modo:

> «*Los hombres se quejan, mi señor* Éa:
> *¡[El m]al enviado por vosotros consume la tierra!* –
> *Señor* Éa, *las gentes murmuran:*
> *¡[El mal] enviado por los dioses consume la Tierra!*
> *¡Dado que vosotros nos habéis creado,*
> *[Alej]ad, por tanto, de nosotros*
> *Enfermedades, fiebres, epidemias y pestes!*»

Cuando, a petición de *Enlil*, los dioses deciden que es necesario vigilar de cerca el régimen reforzado de la sequía, el texto paleobabilonio sólo menciona las dos partes del mundo involucradas en esta

acción: cielo y tierra (III/IV: *15'* s. y *I I*); sin embargo, **h** abarca todo el universo: el cielo, vigilado por los mismos *Anu* y *Adad,* y la tierra, cuya vigilancia sustrae a *Enlil* para confiársela a *Sîn* y a *Nergal,* a los que añade el mar, que entrega a «Éa y a sus monstruos» (rev. *4-7,* con la cuádruple repetición *8-11;* rev. II: *2-5; 9-12* y *31-35*): añadido inútil, pues el mar poco tiene que ver con la sequía, incluso, llega a ser contrario al espíritu del texto genuino que descartaba de esta labor de vigilancia a *Enki/Éa,* cuya lealtad despertaba, en mayor o menor medida, sospechas en *Enlil.* El inicio del Diluvio, que sólo ocupa tres líneas en el manuscrito de Kasap-Aya (III/II: *48-50*), ocupa al menos diez en **i**, rev. *3* s. Y, así, otros muchos ejemplos...

23. Es preciso detenerse durante un instante en los cuatro relatos centrados específicamente en el Diluvio (**46-49**). El más difícil de analizar es el de Ras Shamra (**47**), pues no se conserva gran cosa del mismo. Su dependencia con respecto al *Muy Sabio* está, al menos, comprobada, no sólo a través del episodio del «juramento de los dioses» (*9-11*) y de la «empalizada de cañas» (*11-24*), sino también por el nombre del héroe, curiosamente «sobreacadizado», si así se puede decir, mediante el añadido de la desinencia de nominativo *-um* (*AtramḫasîsUM)* al vocablo *Atra(m)-ḫasîs,* que, ni por su significado ni por su presentación gramatical, debía de implicarlo –estamos, por tanto, ante un barbarismo «venial» que tenía lugar en un país en el que el acadio no era, en modo alguno, la lengua corriente.

24. El *Relato en sumerio* (**46**) no sólo sigue de cerca al *Muy Sabio,* sino también a todo el conjunto de la historia que se narra en dicho relato: a juzgar por las evidencias, concede a la pareja *Enki-Nintu* (*39; 90?; 140; 142*) el papel fundamental en la creación y el cuidado de los hombres; recuerda las «lágrimas» de la diosa ante la idea de Diluvio (*140*) y muestra a *Enki* intentando cambiar su juramento (*142-144*); evoca su comunicación del mensaje a través de un sueño (*149*) y el episodio de la pared, al igual que el objetivo fundamentalmente aniquilador que, en opinión de los dioses, debía llevar a cabo el Diluvio (*156-160*). Este último, también en este caso, dura «siete días y siete noches» (*203*) y el primer interés de su héroe, tan pronto como finaliza, es ofrecer una comida a los dioses (*201-211*); por último, conserva asimismo el recuerdo de la disputa final entre *Enlil* y *Enki* (*251* s.), antes de que se produzca la nueva puesta en marcha de la humanidad y del mundo (*253*). Esta relación llega, en ocasiones, a ser tan rígida que provoca pequeñas variaciones; por ejemplo, el fragmento en que, una vez calmado el Diluvio, su héroe, para abandonar el barco, «practica, en él una abertura» (*207*) por la que «*Utu* el valiente ilumina todo el interior» (*208*), no es, evidentemente, más que una errónea referencia al pasaje del poema en que *Enki,* para que el navío que se tiene que fabricar esté herméticamente cerrado y sea, por tanto, insumergible, ordena al Muy Sabio que lo «teche» o, dicho de otro modo, lo cierre por su parte superior «para que *Šamaš (/Utu)* no vea su interior», es decir, para que la luz del día no penetre en él.

La dependencia, sin embargo, no es total y, en este sentido, vemos algunos aspectos que el poema parece ignorar. No nos referimos, evidentemente, a episodios como la posterior suerte del superviviente, inmortalizado y relegado a los límites del mundo (*254-260*): existe cierta posibilidad de que tales peripecias hayan ocupado un lugar en la sección hoy perdida del antiguo *Atraḫasîs*. En cambio, lo que en él no aparece es la identidad y el nombre propio del propio héroe, el rey *Ziusudra* (*145; 152; 207; 209; 254; 258;* con respecto a este nombre ver *supra* § 17), ni tampoco la mención implícita de la ciudad en la que él reinaba cuando se desencadenó el cataclismo: Šuruppak, la última de las cinco «capitales sucesivas» del país, es decir, del mundo (*93-97*), anteriores al Diluvio y cuya enumeración, que el poema también desconoce, reproduce una tradición que aparece registrada en otros documentos y, en especial, en la sección «antediluviana» de la famosa *Lista real sumeria*[325]. En nuestro *Relato,* esta enumeración cierra un cuadro del desarrollo cultural y político de la raza humana (en un principio simples aglomeraciones que contaban con santuarios: *30-43;* y, posteriormente, la institución del poder real y de las ciudades que actuaban como capitales: *89-94*), de la que no existe ni la menor evidencia en el poema, pero que recuerda a otros mitos, sobre todo **44**: *8* s., así como **28**: XII, § 5. Por lo demás, la antropogonía que parece haber narrado nuestro relato, y sobre todo su zoogonía (*48-50*), no tienen nada en común con el *Poema,* que ve las cosas de una manera totalmente diferente; no obstante, se hacen eco de diferentes tradiciones, como las que nos narran **31**, **38** ss.

El *Relato en sumerio,* a pesar de cubrir la misma trayectoria argumental que el *Poema,* desde antes de la existencia del Hombre hasta el fin del Diluvio, también dispuso de otras fuentes que utilizó al mismo tiempo que el texto del *Muy Sabio.* Sin embargo, este último es, con toda probabilidad, anterior a aquél: la tablilla en sumerio (cuyos duplicados son más tardíos), única como tal hasta el momento, data muy probablemente de los últimos tiempos de época paleobabilonia (Th. Jacobsen, en su artículo citado en § 7, la fecha hacia el 1600) y es, por tanto, más reciente que la de Kasap-Aya: su lenguaje es torpe, distando mucho del sumerio clásico, con muchos errores lingüísticos; por otra parte, si bien el término a.ma.ru (ver *supra* § 19) ya se conoce en la antigua literatura sumeria (como, por ejemplo, en el *Cilindro A* de Gudea, v.g. IV: *18;* comp. con **20**: *82; 114;* etc.; **21**: *72* s.; *141,* etc.) para denominar un fenómeno meteorológico de características considerables y que, al igual que las tempestades, sirve de arma a los dioses, todavía no se ha encontrado en la tradición mitológica en lengua sumeria, con anterioridad al primer tercio del II milenio, ninguna alusión, por mínima que sea, al Diluvio tal como éste se nos presenta en nuestro *Poema,* como una

[325] Ver *supra* XII, n. 291.

catástrofe universal con la que se inician los tiempos históricos. En el estado actual de nuestros conocimientos, existen muchas posibilidades de que la primera narración coherente del cataclismo, su primera elaboración dentro del contexto «explicativo» de una mitología de los orígenes y de la más antigua «historia» de la humanidad, haya sido la realizada por los autores del *Atraḫasîs* –propagada y utilizada con bastante rapidez para inspirar e incluso, en ocasiones, dar origen a síntesis similares, comenzando por *Enki y Nimmaḫ*/**7** (ver VIII, § 20) y el *Relato en sumerio*[326]–. Teniendo en cuenta todos estos hechos, se podría considerar que cada uno de estos últimos poemas, con su propia finalidad, eran «versiones» diferentes, antes que simples «reediciones», del *Mito de Atraḫasîs*. No obstante, sería mucho más sencillo llegar a una decisión definitiva a este respecto si encontrásemos un manuscrito, al menos, del *Relato en sumerio* que estuviese mucho mejor conservado y redactado en una lengua que, en todos sus matices, nos fuese mucho más accesible.

25. La *Narración del Diluvio en la epopeya ninivita de Gilgameš*/**48** se conserva prácticamente completa, alrededor de 200 líneas, y resulta totalmente clara, pero no por ello resulta más segura, ni es mucho más evidente su dependencia con respecto a nuestro poema. Su autor (ver IX. n. 159) también ha incluido en él rasgos originales: como en el *Relato en sumerio*, hace de Šuruppak el «punto de partida» del Diluvio (*11-14*; ligera distorsión de la tradición anterior, según la cual ésta no era la ciudad en la que reinaba el Muy Sabio en el momento en que los «dioses habían decidido el Diluvio»); concede al héroe –al que, como vimos, denomina Uta-Napištî (*8*; *193*; § 17), si bien en una ocasión le otorga el calificativo de «Muy Sabio» (*187*)– la calidad de rey (de dicha ciudad) e, incluso, cita el nombre de su padre y predecesor, Ubar-Tutu (*23*), conocido gracias a la *Lista real sumeria*. Otros episodios que menciona pueden –o no– haber figurado en la versión íntegra del *Atraḫasîs* original y no se pueden imputar con seguridad al autor del *Gilgameš ninivita* o a cualquier otra fuente; así ocurre, por ejemplo, con la identidad de la primera montaña emergida y en la que atraca el barco después de la tormenta (*139-144*), el monte Niṣir o Nimuš (conocido también gracias a otros documentos y que era una cumbre del nordeste del país, muy probablemente el pico conocido hoy como Pir Omar Gudrun, de cerca de 3.000 metros de altura y situado a unos 990 km al este de Kerkuk); la estratagema, tomada, sin duda, de la práctica de los antiguos navegantes de altura y consistente en liberar pájaros para saber si la tierra estaba cerca (*145-154*); y, por último, la escena en que los dioses conceden la inmortalidad al superviviente de la catástrofe y lo mandan lejos de los humanos, a un extremo del mundo, a un lugar cuyo nombre, «la Desembocadura de los ríos», evoca toda una cosmografía y cosmología míticas

[326] No en menor medida, aparentemente, que **44** (XII, § 51 s.).

(*188-196*), un poco, en cierto sentido, como el Dilmún final de **46**: *261* (ver VIII, § 2). Ocurriese lo que ocurriese en el *Poema de Atraḫasîs*, cuyo texto fragmentado guarda, a este respecto, su secreto, este envío a un lugar lejano del mundo del superviviente del Diluvio y de su mujer, una vez que habían descendido del navío, parece dejar en suspenso, dicho sea entre paréntesis, el problema de la repoblación de la tierra, que era el objetivo fundamental de *Enki* a la hora de salvar al Muy Sabio.

El narrador del *Gilgameš* llega, incluso, a resumir su relato. Así, por ejemplo, su descripción de las reacciones de los dioses ante la carnicería (*113-126*; préstese atención, en cambio, a la comparación, aparentemente novedosa y resueltamente despreciativa, de los dioses con «perros» en *115*) no se basa en el pasaje paralelo del *Atraḫasîs* (III/III: *23*-IV: *23*; aquí los dioses, y pese a que su descripción no se realiza en su honor y gloria, son comparados, de manera mucho más respetuosa, con «corderos»: IV: *19*). Por otra parte, y no sin razón en este caso, la discusión entre los dioses, una vez finalizado el Diluvio (*Poema,* III/VI: *41*-VII: *9*), no desemboca (*162-187*) –pues sería inútil– en una nueva organización de la existencia humana; posteriormente volveremos sobre esta cuestión (§ 28).

Sin embargo, introduce, de una forma mucho más natural, redundancias y énfasis. Así, por ejemplo, allí donde el *Poema* (III/I: *20* s.) sólo menciona:

> «*¡Pared, escúchame bien!*
> «*¡Empalizada, recuerda todo lo que te voy a decir!*»

la presente obra desarrolla la siguiente argumentación (*21* s.; comparar, literalmente, con **a** I: *15* s.):

> «*¡Empalizada, oh empalizada! ¡Pared! ¡Pared!*
> *¡Escucha, empalizada! ¡Recuerda, pared!*»;

del mismo modo, florituras como las enumeraciones, numéricas o no, que aparecen en *141-144*, por una parte, y en *182-185*, por otra, tienen muy pocas posibilidades de haber figurado en el sobrio y discreto *Poema*.

Con mucha frecuencia el autor del *Gilgameš ninivita* introduce, al parecer de su propia cosecha, una serie de precisiones y de detalles novedosos: la planificación para la construcción del barco que ocupa ocho versos del *Poema* (III/I *25-33*) y más de veinte en el *Gilgameš* (*48-69*), incluyéndose en ella medidas y cifras. Sin embargo, se puede apreciar que el autor, a la hora de realizar esta descripción, debía de tener delante el texto del *Poema* o recordarlo de memoria, pues reproduce de manera literal cuatro versos (III/III: *10-14* en *50-51* y *54-55*). Por lo demás, no sólo tenía delante la parte final, el relato del Diluvio, sino toda la obra; pues, del mismo modo, llega a citar también *verbatim*

pasajes del principio: la lista de responsables del Diluvio que ofrece en *15-18* es una copia, con ciertos errores, de la enumeración de los «patronos» de los *Igigu* del *Poema* (I/I: *7-10* y / /). Incluso llega a modificar los datos que toma del *Muy Sabio*. Así, cuando en el texto de este último *Enki* tranquiliza al héroe prometiéndole que le concederá abundantes provisiones de caza y pesca: «Profusión de pájaros y canastos de peces» (III/I: *35*), para sustituir, evidentemente, los productos agrícolas que se han visto disminuidos por culpa de la sequía precedente y cuya preparación, de todas formas, se ve interrumpida por la construcción del navío. El autor de la *versión ninivita* ha variado el punto de vista; en primer lugar porque pone dicha frase en boca del Muy Sabio, en el momento en que éste anuncia su marcha a sus conciudadanos y, para tranquilizarlos, les asegura que, después de su marcha, *Enlil* les asegurará «abundantes pájaros y cestos de peces» (*43* s.). Del mismo modo, atribuye a *Šamaš* el papel, que le corresponde a *Enki* en el *Poema*, de ser el encargado de anunciar el inicio del cataclismo (*86*) –señal que, según él mismo indica, dará bajo la forma de un verdadero *portentum*, un acontecimiento extraordinario que sirve como presagio, tal como gustaba en Mesopotamia, al «hacer que lluevan panecillos y que caigan chubascos de grano de trigo» (*86* s. y *90*)[327]–. Esta función concuerda perfectamente con el resto de la *Epopeya de Gilgameš*, en la que *Šamaš*, protector del héroe, desempeña un papel fundamental.

Teniendo en cuenta todos estos datos, el *relato del Diluvio en Gilgameš* no es, por tanto, mas que una reedición, completa, revisada y enriquecida del *Poema del Muy Sabio*.

26. Sólo nos queda por ver el *Relato de Beroso*/**49** que se sitúa en esta misma línea. Éste, incluso en su versión larga (**a**), no es, en realidad, más que un simple resumen cuya trama expositiva está básicamente compuesta por los hitos esenciales del *Poema de Gilgameš*, que resultan perfectamente reconocibles: la advertencia onírica; el barco que hay que construir, junto con su equipamiento y su carga; el falso anuncio a sus conciudadanos de la «marcha a la morada de los dioses»; el episodio de los pájaros exploradores, con el envío sucesivo de tres aves, al igual que en el *Gilgameš*; el desembarco y el «sacrificio» a los dioses; y, por último, el «rapto» del héroe junto a los Inmortales. Los detalles novedosos, o bien parecen alógenos, o manifiestan el desarrollo y la evolución tendente a la grandiosidad y a una mayor precisión propios de la literatura de creación. Entre los primeros hay que incluir el nombre del héroe: Xisouthros (Polyhistor) y Sisithros (Abideno) que traducen el Ziusudra del *Relato en sumerio* (*145* s.). La mención de Sippar en vez de Šuruppak se puede imputar al hecho de que este último topónimo

[327] Todo el pasaje parece deber su origen a una de estas asonancias que tanto gustaban y se apreciaban en este país (*Mésopotamie*, p. 113 s. y *supra* § 15): los correspondientes sumerios de los términos aquí señálados en acadio (*kukku*, «panecillos», y *kibtu*, «granos de trigo») son casi homófonos: *gug* y *gig*.

había desaparecido por completo en época helenística de la memoria colectiva, junto con el recuerdo de la ciudad a la que designaba, mientras que Sippar (cuarta capital antediluviana, justo antes de Šuruppak; ver el *Relato en sumerio*/**46**: *96;* y *supra* § 24) todavía aparece citada en Ptolomeo (V, 18, 7), aproximadamente dos siglos después de nuestra era. Entre los restantes detalles podemos mencionar, por un lado, las extravagantes medidas del navío y, por otro, la localización de sus reliquias, que, en este caso, han sido transferidas al norte del país, a Armenia, donde las cumbres de las montañas eran considerablemente más elevadas que el Niṣir (y, por tanto, debían de haber emergido mucho antes), y la indicación del uso apotropaico que se hacía del betún de su calafateado (Polyhistor) o de los fragmentos de madera de su casco (Abideno). La indicación de la fecha precisa –según el cómputo entonces en uso– de la llegada del Diluvio, el «15 de mayo», debe de responder a esta misma necesidad de materialización de las narraciones legendarias. El «enterramiento de las escrituras» o, dicho de otro modo, de todo el saber existente acumulado y establecido con el fin de asegurar la continuidad cultural, no es más que una simple variante del embarque de los técnicos y de los artesanos (*Gilgameš: 85;* pero también **k**: *8*) –variante que, posiblemente, no está desprovista de cierta agudeza; pues, sin duda, hace referencia a los hallazgos de tablillas y de tesoros–.

27. Si tanto *Gilgameš* XI como *Beroso* –por no mencionar más que estos dos documentos, que son los más completo y claros– no han hecho, a fin de cuentas, más que retomar y desarrollar el relato del Diluvio tal como figuraba en el poema de *Atraḫasîs,* y si, quizás por medio de ellos, el mito ha podido abrirse un camino que lo llevaba mucho más lejos –y que, por ejemplo, lo llegó a hacer entrar en la tradición bíblica[328]–, éste, sin embargo y en resumidas cuentas, está incompleto y, por tanto, se comprende bastante mal o sólo resulta inteligible de una manera muy imperfecta: le faltan las razones profundas, las motivaciones originales, que le confieren su verdadero sentido y que sólo nos proporciona el *Muy Sabio.* En éste, el Diluvio no es más que el último acto de una larga historia coherente y, a su manera, racional. En el *Gilgameš,* y aún más en Beroso, el cataclismo aparece como un puro accidente, falto de cualquier tipo de motivación y de razón, como un simple acontecimiento casual o como resultado de una decisión arbitraria de los dioses: «tuvieron el antojo de provocar el Diluvio» (*Gilgameš: 14*). En Beroso, parece incluso que se trata de un acontecimiento autónomo que no sirve como explicación de ningún otro hecho histórico. En el *Gilgameš,* el autor, en realidad, conocía su razón de ser, pero, fiel a su finalidad de dar simplemente una respuesta a las preguntas de su héroe acerca del modo en que Uta-napištî había obtenido la inmortalidad, no tenía por qué revelárnosla: le bastaba con encadenar la sucesión de episodios

[328] Sobre las relaciones con el Diluvio bíblico ver el artículo citado en n. 321.

que sirvieron a dicho personaje para lograr la vida eterna. Por este motivo el autor descarta de su narración todo lo que podía recordar la verdadera perspectiva del relato: así, en la discusión final de los dioses (*172* ss.) no se escucha ni una sola palabra de todo aquello que en el *Muy Sabio* tiene que ver con las nuevas condiciones de la existencia humana; los orígenes y los avatares de la humanidad –aunque el autor, por otra parte, estuviese debidamente informado acerca de ellos– no tenían sitio dentro del horizonte de su epopeya.

28. En su estado original, el Diluvio no es más que uno de los mitos reunidos o preparados por los autores del *Atraḫasîs* para constituir la explicación que ellos querían dar acerca de los orígenes del hombre, del sentido de su existencia, de sus obligaciones originales para con el mundo sobrenatural, así como de las ambiguas relaciones que éste último mantenía con ellos desde el origen de los tiempos: esperaba que su trabajo le asegurase una existencia tranquila y provista de todo tipo de bienes, pero, al mismo tiempo, tenía celos de sus éxitos y, temiendo que le acarrease algún daño, les impedía llegar a prosperar del todo, combatiéndolos mediante pruebas colectivas, como epidemias, hambres o inundaciones, hasta que los acaban aceptando tras haberles impuesto unas condiciones restrictivas de reproducción y de duración vital –las mismas condiciones que recuerda la memoria humana desde siempre. Por todos estos hechos que, en sí, resultan enigmáticos para mentalidades ingenuas y, en suma, nuevas, el *Muy Sabio,* de acuerdo con el sistema de representaciones y de valores vigente en su tiempo, ofrecía una «explicación satisfactoria y racional» gracias al único mecanismo intelectual que tenía a su alcance: «la invención calculada». Pero, como se le planteaban múltiples cuestiones, necesitaba, para darles respuesta, reunir y encadenar una cantidad considerable de «invenciones calculadas»: la mayoría de ellas ya eran, sin duda, conocidas posiblemente desde hacía mucho tiempo, pero otras, con toda verosimilitud, fueron adaptadas o claramente elaboradas para la ocasión. Así, por ejemplo, la muy sutil explicación de la naturaleza del hombre y de su destino a través de su doble nombre (§ 15), obra maestra de una penetrante inteligencia, totalmente integrada dentro de la «lógica» y de la «dialéctica» que los antiguos eruditos del país habían elaborado, entre otros procedimientos, a partir de su propio sistema gráfico[329].

Así pues, los autores de esta obra los han reunido, arreglado y acomodado dentro de una vasta *síntesis mitológica* que, a pesar de su presentación literaria, su sobrio lenguaje, su estilo grave y, a la vez, noble y discreto, pero vacío de lirismo y de inspiración, motivo por el que no llega a seducirnos demasiado, nos resulta, sin embargo, admirable gracias a la amplitud y a la profundidad de sus puntos de vista, a la inteligencia de sus «demostraciones» y sus análisis, y a la fuerte convicción con la que debía de impactar y penetrar en sus antiguos lectores y usua-

---

[329] *Mésopotamie,* p. 113 ss.

rios. Éstos, además, encontraban en él mucha más riqueza de la que nosotros llegamos a discernir en la actualidad: cada uno de estos mitos despertaría en su pensamiento y en su espíritu numerosos ecos y recuerdos relacionados con todos los aspectos de su vida que a nosotros, separados de ellos por tres o cuatro milenios y por una enorme divergencia cultural, nos resultan imposibles de entender. Por no mencionar más que un ejemplo, es evidente que los autores, aunque parezcan querer olvidarlo en su dedicatoria final (III/VIII: *9-19*), han opuesto a la autoridad, brutal y, en sí misma, limitada y corta, del soberano de los dioses, la competencia, la sutileza, la astucia y la capacidad de penetración de *Enki/Éa,* único y verdadero autor de todo lo que realmente tiene valor sobre la tierra, empezando por los propios hombres. ¿Quién sabe qué historias, anécdotas y recuerdos de sus anales acudían a la memoria de sus antiguos lectores en el momento en que se enfrentaban a este antagonismo?

El *Poema de Atraḫasîs* es, en realidad, el más antiguo «Génesis» que conservamos: el esfuerzo intelectual más antiguo, hasta donde alcanzan nuestros conocimientos, realizado por los hombres para llegar a comprender su propia verdad global, el porqué y el cómo de su existencia y el sentido último de su vida, para llegar a hacer inteligible, de acuerdo con sus normas de pensamiento, lo que, de otro modo, no hubiese sido más que simple fárrago y absurdo a ojos de una mentalidad todavía muy lejana de nuestros logros científicos y técnicos, pero que, ante las cosas, reflexionaba y se interrogaba. Por lo demás, podemos afirmar que el Génesis bíblico mismo, desde su primera fuente, yahvista, estuvo inspirado, aunque remotamente y, al menos, en sus líneas generales, por esta imponente construcción mitológica, elaborada alrededor de un millar de años antes: nuestra Biblia también parte de la creación del Hombre «aparcero de Dios» y pasa por un Diluvio –básicamente el mismo que en el *Gilgameš* y en el *Muy Sabio*– para concluir, finalmente, con el establecimiento tradicional de la condición humana y el inicio de nuestra «historia».

XIV. LA GLORIFICACIÓN DE MARDUK

50. LA EPOPEYA DE LA CREACIÓN

1. Esta composición resulta tan impresionante como la anterior. Sus usuarios solían denominarla, según su costumbre, por su *incipit: Enûma eliš*, «Cuando allá en lo alto...» y, tal como se verá, si tradicionalmente los asiriólogos han incluido, desde hace ya mucho tiempo, «la creación» en el título que le conceden –y que hemos preferido conservar en la presente obra–, lo han hecho alterando, en cierto sentido, su propósito esencial. En dicha obra, efectivamente, se exponen los orígenes de los dioses, del mundo y de los hombres, pero sólo a título de presupuesto, como un argumento más de aquello que fundamentalmente se quería demostrar: el acceso de *Marduk* a la preminencia absoluta sobre los dioses, el mundo y los hombres.

Este poema, cuyo contenido era más amplio que el del *Muy Sabio*, constaba en total de 1.100 versos aproximadamente (cada uno de ellos de una extensión que es casi el doble de la del poema paleobabilonio), canónicamente repartidos por el copista en siete tablillas, cada una de las cuales contenía alrededor de 150 versos.

2. Fue descubierto en los años iniciales del desarrollo de la asiriología y dado a conocer, inicialmente, el 14 de marzo de 1875 en un artículo de G. Smith, que también había publicado el más antiguo fragmento conocido del *Atraḫasîs* (XIII, § 3), aparecido en el *Daily Telegraph*. A partir de este momento se siguieron exhumando e identificando nuevos testimonios de este poema hasta llegar a completar todo su contenido: en la actualidad contamos con unos sesenta manuscritos, generalmente fragmentarios, que nos permiten reconstruir toda la obra –con la única excepción de dos o tres trozos de las tablillas II y V y de algunos breves pasajes dispersos–; W. G. LAMBERT y S. B. PARKER han reproducido el texto cuneiforme estandarizado en su *Enûma eliš. The Babylonian Epic of Creation. The Cuneiform Text* (1966). No cabe duda, por otra parte, de que en el momento en que W. G. Lambert termine la magna obra, que lleva preparando desde hace mucho tiempo, acerca de los documentos teogónicos, cosmogónicos y antropogónicos de Mesopotamia, no sólo completará y mejorará ampliamente los capítulos que en la presente obra se han dedicado a dichas cuestiones, sino que, además, nos ofrecerá, por fin, un texto íntegro, o casi, de la *Epopeya*.

Hasta nuestros días son muchos los estudios, traducciones, comentarios y apostillas publicados que tratan acerca de este famoso documento de la antigua literatura mesopotámica y que nos vienen a ofrecer una prueba del considerable interés que dicho poema ha despertado, más allá del limitado mundo de los asiriólogos, entre los orientalistas, los especialistas en estudios bíblicos, los historiadores de las religiones y de las mentalidades y muchos otros especialistas en diversos campos, empezando por la obra –obsoleta– ya citada de G. SMITH, *The Chaldean Account of Genesis* (1876). El último comentario en francés, obra de R. LABAT, *Le Poème babylonien de la Création* (1935), todavía sigue siendo de utilidad, si bien ya ha sido ampliamente superado en lo que respecta a sus conclusiones; la traducción, actualizada, que se ofrece en las páginas 36-70 de *Religions du Proche-Orient asiatique* (1970) es mucho mejor. Por último, podemos remitir al lector a un artículo de 1975, reimpreso en 1985 en *Mythe et rites de Babylone* (pp. 113-162), bajo el título de «L'Épopée de la Création ou les Hauts Faits de Marduk et son sacre».

3. Desde hace mucho tiempo, y sin contar con ningún otro testimonio o prueba, la composición del *Enûma eliš* se hacía remontar al reinado de Ḫammurabi (1792-1750); esta datación, no obstante, ha sido puesta en entredicho, basándose en sólidas razones, sobre las que más adelante volveremos (§ 4), y se ha rebajado en medio milenio. Actualmente parece aceptarse la opinión de G. W. Lambert[330] que fija la redacción y publicación de dicha obra durante el último cuarto del II milenio y, más precisamente, en época de la dinastía de Isin (alrededor de 1156-1025), sin duda, incluso, durante el reinado de su cuarto soberano, Nabucodonosor I (hacia 1124-1103). De hecho, nuestros manuscritos más antiguos, descubiertos en Assur, no son anteriores a inicios del I milenio. Una cantidad considerable de manuscritos, algo más recientes, formó parte de la Biblioteca de Assurbanipal (668-627) en Nínive. También se han descubierto testimonios de dicha obra en otros lugares: en Kiš, o en Sippar, en Sulṭantepe. Incluso con posterioridad a la caída del Imperio neobabilonio (539) se siguió copiando en el país esta obra maestra, que llegó a ser tan célebre que, como veremos, incluso fue resumida, hacia el año 500 de nuestra era, por un filósofo neoplatónico (§ 25).

Otro testimonio que nos habla de su fama y de su autoridad, al igual que, sin duda, de las particulares condiciones en que fue compuesta, en la misma Mesopotamia, nos lo ofrece el que, a diferencia de otras piezas mitológicas y, en particular, del *Muy Sabio,* todos los manuscritos y fragmentos que poseemos reproducen exactamente el mismo texto, tanto en su grafía como en su ortografía o en algunos otros aspectos. No hay, por tanto, ni «versiones», ni «ediciones» diferentes, ni tampoco

330 W. G. LAMBERT, «The Reign of Nebukadnezzar I», en *The Seed of Wisdom*, p. 3 ss.

«revisiones»[331]. Los eruditos asirios que, al parecer, copiaron durante el reinado de Sennaquerib (704-681) el texto *ad usum proprium,* simplemente se contentaron, más adelante veremos sus motivos (§ 24), con reemplazar el nombre del héroe, *Marduk,* y de su parentela por los de su «dios nacional», *Assur,* y sus parientes.

Gracias a una afortunada excepción dentro del conjunto de la antigua literatura mesopotámica (ver también IX, § 3), la mayoría de los manuscritos de la *Epopeya* han respetado materialmente la métrica, aislando con cuidado en la misma línea los dos hemistiquios que componían cada verso: adecuaremos el texto de nuestra traducción a esta disposición en dos líneas, separando los hemistiquios por razones tipográficas. La segunda de las líneas tiene una tabulación mayor:

El Caos original

Cuando allá en lo alto
El Cielo todavía no tenía nombre,
Y aquí abajo a la Tierra firme
No se la llamaba de ninguna manera,
Sólo Apsû, *el primero,*
Su progenitor,
Y Madre[332] *(?)* - Tiamat,
La generadora de todos,
Mezclaban, juntos,
Sus aguas.
Todavía no se habían juntado los bancos de cañas,
Ni se veían los cañaverales.

Nacimiento de los dioses

Por entonces ninguno de los dioses
Había aparecido todavía,

---

[331] Este fenómeno quizá se explique, de manera más precisa, como consecuencia de la fecha bastante tardía de composición y de edición del poema, y por el carácter duradero (ver § 25) y, por tanto, más o menos «definitivo», al menos *de facto,* del cambio religioso que confirma.

[332] Es muy posible que el *Mummu* que precede a *Tiamat* en el texto conservado de la línea 4 no sea, en realidad y como mucho, más que un simple epíteto de ésta que quizás haya podido ser mal copiado (¿en vez de *ummu:* «madre»?). Con mucha frecuencia se consideró, erróneamente, que este *Mummu* era una «tercera persona», aparecida al mismo tiempo que la díada original. Se trata de un error antiguo, anterior posiblemente a Damascio (§ 25), que sería el primer testimonio del mismo (?). Es posible que dicho error se haya visto favorecido por la mención del «paje» de *Apsû* en I: 30 s.. La interpretación dada por Damascio a dicho término (ver apartado citado) –y que quizás también fue seguida por otros autores, ¿posiblemente incluso de la tradición local?–, para quien significa «El mundo inteligible», pudo haber venido motivada por el nombre común acadio *mummu,* término cuyo significado hace referencia a algo que es substancial, objeto o sujeto de creación, y que también se utiliza preferentemente en el binomio *bît mummu,* «habitación, sala de *mummu*», con el que se designaba un anexo del templo en el que se reparaba, y quizá se confeccionaba, el material del culto, empezando por las imágenes y estatuas de los dioses, y que tal vez también servía de *scriptorium.* Ver *Chicago Assyrian Dictionary,* M/2, p. 197 ss.

Ni eran denominados por medio de nombres,
Ni (se habían) distribuido los destinos,
*En (*Apsû-Tiamat*) los dioses*
Fueron creados:
Aparecieron Laḫmu *y* Laḫamu
Y recibieron sus nombres.
Antes de que se hubiesen hecho
Grandes y fuertes,
Fueron creados Anšar *y* Kišar,
Que eran superiores a ellos.
Una vez que ellos hubieron prolongado sus días,
Multiplicado sus años,
Anu *fue el primero en nacer,*
Parecido a sus padres.
Como Anšar *había hecho parecido a él*
A Anu, *su retoño,*
Anu, *del mismo modo, a su imagen y semejanza*
*Procrea a (*Éa*)-*Nudimmud.
Ahora bien, Nudimmud, *él,*
El futuro organizador (?) de sus padres,
Era extremadamente juicioso, sabio,
Dotado de una fuerza inmensa,
Mucho más poderoso
Que el procreador de su padre, Anšar.
No tenía igual,
Comparado con los dioses, sus hermanos.

Primera crisis

Habiendo formado, entonces, una banda,
Estos dioses hermanos
Trastornaron a Tiamat
Dedicándose a armar barullo (?):
Agitando
El interior de Tiamat,
Ellos molestaban, con sus jugueteos,
El interior del «habitáculo divino».
Apsû *no llegaba*
A calmar su tumulto.
Tiamat, *sin embargo,*
Permanecía impasible ante ellos:
Sus maniobras
Le resultaban desagradables,
Su conducta, reprobable.
Pero ella los protegía.
Entonces, Apsû,
El protector de los Grandes Dioses,
Llama a su Mummu
Y le dice:

«*¡Oh* Mummu, *paje mío, tú*
Que me alegras el alma,
Ven,
Vamos a buscar a Tiamat*!*»
Ellos, entonces, marcharon
Y, sentados en presencia de Tiamat,
Discurrieron y discutieron
Acerca de los dioses, sus retoños.
Apsû,
Habiendo abierto su boca,
Alza la voz
Y dice a Tiamat:
«*Su conducta*
Me resulta desagradable:
¡Durante el día no descanso,
De noche no duermo!
¡Quiero reducirlos a la nada
Y acabar con su actividad,
Para que, así, se restablezca el silencio
Y nosotros podamos dormir!»
Tiamat,
Al escucharlo,
Enojada,
Grita a su esposo,
Y, encolerizada,
Protesta amargamente contra Apsû,
Porque éste había insinuado
En su mente un mal:
«*¿Por qué nosotros mismos*
Vamos a destruir lo que hemos creado?
¿Es su comportamiento tan desagradable?
¡Seamos pacientes y benevolentes!»
Mummu *tomó entonces la palabra*
Para aconsejar a Apsû,
Rechazando, como paje que era de éste,
El consejo de su progenitora:
«*Pon fin, por tanto, padre mío,*
A esta turbulenta actividad,
Para que descanses de día
Y duermas de noche!»
Apsû *se alegró,*
Y los rasgos de su rostro brillaron
A causa de la maldad que había imaginado
En contra de los dioses, sus hijos:
Rodea con su brazo
La nuca de Mummu,

El cual se sienta sobre sus rodillas,
Mientras Apsû *lo abraza.*

Éa resuelve la crisis

Todo lo que ellos habían tramado
En su reunión,
Se les repite
A los dioses, sus retoños.
Al saberlo,
Estos dioses se agitaron,
Después guardaron silencio
Y permanecieron quietos.
Gracias a su superior inteligencia,
A su experiencia y sutileza,
Éa, *que todo lo comprende,*
Traza su plan.
Lo compagina con las intenciones de Apsû
Y traza un proyecto conjunto:
Tras haber apuntado contra él
Su más fuerte encantamiento augusto,
Lo recita
Y, gracias a un filtro, lo hace descansar:
El sueño lo invade
Y duerme beatíficamente.
Una vez que hubo dormido a Apsû,
Invadido por el sueño,
(Y) con Mummu, *el Consejero,*
Demasiado atoñtado para estar alerta (?),
Éa *suelta la diadema de la frente de* Apsû
Y lo despoja de su corona:
Confisca su brillo sobrenatural
Y él mismo se reviste con él;
Después, tras haberlo vencido,
Lo mata
Y encierra a Mummu,
Atrancando, ante él, la puerta.

Construcción del *Apsû*

Entonces estableció sobre Apsû
Su Habitáculo,
Y cogió a Mummu,
Al que agarraba por la correa de su nariz.
Una vez que Éa *hubo inmovilizado*
Y derrotado a estos malvados
Y obtenido
Su triunfo sobre sus adversarios,
Amuralla sus residencias
Y descansa en la mayor calma:
Da a este palacio el nombre de Apsû,
Y allí señala las Salas de ceremonias.

Allí mismo estableció
Su Cámara nupcial,
Donde Éa, *con* Damkina, *su esposa,*
Se asienta majestuosamente.

Nacimiento de *Marduk*

En este Santuario de los Destinos,
En esta Capilla de las Suertes,
Fue procreado el más inteligente,
El Sabio de los dioses, el Señor:
En medio del Apsû,
Marduk *fue traído al mundo* –
En medio del sagrado Apsû,
Marduk *fue traído al mundo.*
Lo trajo al mundo
Éa, *su padre,*
Y lo parió
Su madre, Damkina.
Él sólo mamó
De pechos divinos:
El ama de cría que lo criaba
Lo llenó de una vitalidad formidable.
Su naturaleza era desbordante;
Su mirada, fulgurante;
Era, desde su nacimiento, un hombre hecho y derecho,
Lleno de fuerza desde el principio.
Al verlo, Anu,
El progenitor de su padre,
Se regocija, se ilumina
Y llenó su corazón de contento.
Cuando él le hubo expuesto con todo detalle:
«¡Su divinidad de otro tipo (, dijo)!
Es mucho más sublime:
¡Los sobrepasa en todo!
Sus formas son inauditas,
Admirables:
Imposibles de imaginar,
Insoportables de ver.
Cuatro son sus ojos
Y cuatro sus orejas.
¡Cuando mueve los labios,
el fuego resplandece!
¡Cuatro orejas
Le han crecido,
Y sus ojos, en el mismo número,
Inspeccionan el Universo!
¡Es el más alto de los dioses,
Preeminente por su estatura:

Sus miembros son grandiosos!
–¡Es Preeminente por naturaleza!
¡Mi hijo es un Utu *(Sol)!*
¡Mi hijo es un Utu *(Sol)!*
Mi hijo es un Sol:
¡El auténtico Sol de los dioses!
¡Lo envuelve el brillo sobrenatural de los diez dioses,
Está sublimemente coronado (?),
Y cincuenta terroríficos resplandores
Se acumulan sobre él!»

Segunda crisis

Anu, *entonces, produjo y creó*
Los Cuatro Vientos,
Que ofreció a Marduk:
«¡Para que mi hijo se divierta!»
Y Marduk *fabricó el polvo,*
Que hizo llevar por la tempestad;
Y, habiendo provocado la marejada,
Incomoda a Tiamat.
Molesta, Tiamat
Se agitaba noche y día,
Y sus dioses, sin descanso,
Soportaban los golpes de viento (?).
Habiendo, entonces, maquinado
Una maldad en su mente,
Ellos se dirigieron
Ante Tiamat, *su Madre:*
«¡Cuando se dio muerte
A Apsû, *tu esposo,*
Tú no lo ayudaste,
Tú te quedaste muda!
Y ahora, tras haber Anu *creado*
Estos Cuatro Vientos terribles,
Tu interior está terriblemente agitado
¡Y no podemos dormir!
Apsû, *tu esposo,*
Ya no está dentro de ti,
Ni tampoco Mummu, *que fue encadenado:*
¡Tú, entonces, estás sola!
¿[No ere]s tú nuestra [Ma]dre?
¡Tú estás agitada y muy molesta!
[Y nosotro]s no podemos descansar,
¿Acaso ya no nos amas?
¡[Sobre] nuestros [l]echos (?)
Nuestros ojos se han secado!
¡[Lib]éranos de este yugo sin tregua,
Para que nosotros podamos dormir!

Tiamat se prepara para la guerra

¡[Leván]tate [contra ellos (?)],
Véngate de ellos!
¡[Redúcelos a la nada (?)]
Y conviértelos en fantasmas!»
Cuando Tiamat [escuchó esto],
El discurso había sido de su agrado:
«[Dado que vo]sotros mismos lo habéis decidido de común acuerdo,
Provoquemos tempestades!»
Ahora bien, otros dioses
[Habían entrado allí]
[Y] también [ha]bían concebido [un mal]
Contra la descendencia de los dioses.
Dipuestos [en cír]culo
Detrás de Tiamat,
[Furi]bundos, conspirando sin descanso,
Día y noche,
[Dis]puestos para el combate,
Dando patadas, rabiosos,
Tuvieron un reunión
Para planificar la guerra.
La Madre-Abismo,
Que todo lo había formado,
Acumula armas irresistibles:
Parió dragones gigantes,
De dientes [afila]dos,
De colmillos (?) despiadados,
Cuyo cuerpo llena
De veneno en forma de sangre;
Y feroces leviatanes,
A los que reviste de espanto
Y carga con un brillo sobrenatural,
Asimilándolos, así, a los dioses:
«¡Quien los vea
Caerá desmayado!
¡Y una vez lanzados (dice ella),
Nunca retroceden!»
Ella también crea las hidras,
Formidables dragones, monstruos marinos,
Leones colosales,
Grandes perros guardianes rabiosos, hombres-escorpión,
Monstruos agresivos,
Hombres-pez, gigantescos bisontes:
¡Todos ellos esgrimían armas despiadadas
Y no temían el combate,

Los poderes que les había otorgado (eran), desmedidos,
Y ellos, irresistibles!
¡En verdad, estos once
Eran así, tal cual ella los hizo!
Después, entre los dioses, sus retoños,
Que habían mantenido una reunión con ella,
Exalta a Qingu,
Concediéndole, entre todos ellos, el más alto rango:
Encabezar el ejército,
La dirección de la asamblea bélica,
El levantamiento del arma para la intervención,
La dirección de la batalla,
La autoridad
Sobre los combatientes:
Ella puso todo esto en sus manos
Y lo colocó en el asiento de honor,
(Diciendo): «¡Yo he pronunciado la fórmula en tu beneficio
Y te he hecho preponderante en la Asamblea de los dioses;
Te he ofrecido
El Principado sobre todos ellos!
¡Sé, pues, el más grande!
¡Sé mi único esposo!
¡Que tu nombre sea exaltado
Sobre todos los Anunnaki!»
Y ella le entrega la Tablilla de los destinos,
Que fija sobre su pecho:
«¡Que tus órdenes sean irrevocables! (dice ella).
¡Que se cumpla tu palabra!»
Qingu *fue, así, exaltado*
Y tomó posesión de la supremacía.
A los dioses, sus hijos,
[Ella (?) les fija] el siguiente des[tino]:
«¡Simplemente con abrir la boca,
Extinguiréis el Fuego!
¡Que vuestro veneno concentrado
Venza la tiranía»

II: 1 Tiamat, *habiendo, por tanto,*
Amotinado a su creación,
Reúne a sus tropas para la batalla
Contra los dioses, su descendencia:
¡A partir de este momento (?), y en [m]ayor medida que Apsû,

Los dioses amenazados son advertidos de estos preparativos

Tiamat *se muestra malvada!*
Se explicó a Éa
Que ella preparaba sus fuerzas de combate.
Luego, cuando Éa
Lo supo
En principio no se movió, [sorpren]dido,
Permaneció quieto.
Pero, después[s] de haber reflexionado,
Y una vez calmada su ira,
Se presenta en persona
A[n]te su abuelo, Anšar.
Un[a] vez en presencia de Anšar,
Padre de su progenitor,
Le repite, a él mismo,
To[d]o lo que había tramado Tiamat:
«Padre Mío, Tiamat, *nuestra generadora,*
Nos ha tomado odio.
Tras haber celebrado un consejo,
Ella, furiosa, echa espumarajos
Y sus dioses, al completo,
La rodean:
¡Hasta aquellos que vos habéis creado
Se han puesto de su parte!
Dispuestos en un círculo
Detrás de Tiamat,
Furibundos, conspirando sin descanso,
Día y noche,
Dispuestos para el combate,
Dando patadas, rabiosos,
Han tenido una reunión
Para planificar la guerra.
La Madre-Abismo,
Que todo lo había formado,
Acumuló armas irresistibles:
Ha parido dragones gigantes,
De dientes [afila]dos,
De colmillos (?) despiadados,
Cuyo cuerpo ha llenado
De veneno en forma de sangre;
Y feroces leviatanes,
A los que ha revestido de espanto
Y ha cargado con un brillo sobrenatural,
Asimilándolos, así, a los dioses:
"¡Quien los vea (ha dicho ella)
Caerá desmayado!
¡Y una vez lanzados (dice ella)

Nunca retrocederán!"
Ella también ha creado las hidras,
Formidables dragones, monstruos marinos,
Leones colosales,
Grandes perros guardianes rabiosos, hombres-escorpión,
Monstruos agresivos,
Hombres-pez, gigantescos bisontes:
¡Todos ellos esgrimen armas despiadadas
Y no temen el combate,
Los poderes que les ha otorgado (son) desmedidos,
Y ellos, irresistibles!
¡En verdad, estos once
Son así, tal cual ella los hizo!
Después, entre los dioses, sus retoños,
Que habían mantenido una reunión con ella,
Exaltó a Qingu,
Concediéndole, entre todos ellos, el más alto rango:
Encabezar el ejército,
La dirección de la asamblea bélica,
El levantamiento del arma para la intervención,
La dirección de la batalla,
La autoridad
Sobre [los co]mbatientes:
Ella [ha puest]o todo esto en sus manos
Y lo ha colocado en el asiento de honor,
(Diciendo): "¡Yo he pronunciado, la fórmula en tu beneficio
Y te he hecho preponderante en la Asamblea de los dioses;
Te he ofrecido
El [Pri]ncipado sobre todos ellos!
¡[S]é, pues, el más grande!
¡Sé mi único esposo!
¡[Que] tu nombre sea [e]xaltado
Sobre todos los Anunnaki*!"*
[Y ella le ha en]tregado la Tablilla de los destinos,
Que ha [fi]jado sobre su pecho:
"¡Que tus órdenes sean irrevocables! (ha dicho ella).
¡Que se cumpla tu palabra!"
Qingu *fue, [as]í, exaltado*
Y tomó posesión de la supremacía.
[A] los dioses, sus hijos,
Ella (?) les ha fijado el siguiente destino:
"¡Simplemente [con abr]ir la boca,

Medidas defensivas adoptadas por los dioses

Extinguiréis el fuego!
¡Que [vues]tro [veneno] concentrado
Venza la tiranía!"»
[Cuando Anšar conoció]
Este problema (?) tan preocupante,
[Se golpea el muslo (?)]
Y se muerde los labios:
Su [alm]a (?) [estaba molesta (?)]
Y su espíritu inquieto.
[Pero, al ver a Éa, su] retoño,
Sus recriminaciones se disiparon:
«Tú mismo, (le dijo) (?),
Serás el adversario en el combate:
Soporta el choque
[De la acción que] ella [di]rigirá contra (?) ti.
[Tú has encadenado a Mummu (?)],
Tú has dado muerte a Apsû:
¿Dónde encontrar un mejor antagonista
[Contra el fu]ror [de Tiamat]?
¿[No eres tú (?)]
El Oráculo de la Sabiduría
[El Consejero de los d]ioses,
Nudimmud?
[ ]

[ ]»
Entonces Éa
A[bri]ó su boca:
[«¡Oh tú, espíritu pr]ofundo,
Que estableces el Dest[ino],
[Tú, el único que] tiene poder
[Para cre]ar y aniquilar! –
[Anšar, espíritu pr]ofundo,
Que estableces el Destino,
[Tú, el único que] tiene (poder)
[Para crear y an]iquilar,
[La orden] que tú me has dado,
Nosotros [la...] en el acto.
Tan pronto (?) como yo haya (?) hecho
[ ]
[Y]o mismo [, yo...]
Apsû, para/en [ ]
Ahora [ ]
[ ]
[...yo suprimí (?)] al rebelde,
Exterminado [ ],

Aniquilado [ ]
[ ].»
Una vez que Anšar [hubo escuchado] este discurso,
Lo acepta.
[Concede su ac]uerdo (?),
(Y) le dice a Éa:
«Tu [al]ma
[ ] alborozada.
[El comportamiento (?)] inapropiado de Tiamat
Debe ser [castigado] (?).
Entabla (?)[, por tanto, el combate
Contra (?)] Tiamat:
[ ]
[ ]
[Éa, entonces, marchó, intentando en]terarse
[De los pl]anes de [Tia]m[at].
[Pero...]
[Él desan]da lo [andado].
[Y no puede ser, así (?),
El v]engador de los dioses.
[Va de nuevo al encuentro de Anšar],
Se diri[ge a él]:
«[ ]
Su [ha prevalecido (?)] sobre mí
[ ]
[De Qingu (?),] su esposo
[ ]
Temer (?) [el comb]ate]
[ ]
¿Qu[ién], entonces, [va a] avanzar contra ella
[Y va a re]ducir al silencio
[ ]?
[¡He aquí por qué (?)]
[Yo he desan]dado lo and[ado]!
[Sin embargo, todavía queda Anu (?)]
Envíalo [en mi lugar (?)].»
[ ]
[ ]
[ ]
[ ]
[ ]
[ ]
[ ]
[ ]
[ ]

[ ]
*[(*Anšar*) d]irige, entonces, estas [palabras]*
[A Anu*], su hijo:*
*[«*Anu *(?), a]quí tienes*
El [a]rma sobrenatura[l] de los Campeones:
¡Su poder [es prodigioso (?)],
Irresistible su ataque!
[¡Vete, entonces], tú mismo,
A enfrentarte cara a cara con Tiamat.
[Para que] su alma [se tranqui]lice
Y su corazón se ensanche.
[Pero, s]i ella no quiere
Escuchar tus palabras,
Conjúrala con un [hechizo]:
Ella se tranquilizará!»
Después de que él [hubiese escucha]do
El discurso de su padre Anšar,
*(*Anu*) [empren]dió [el cami]no hacia ella,*
Hacia ella dirige él sus pasos.
Anu *[mar]chó:*
Pero cuando se hubo enterado de los planes de Tiamat,
[Se asustó (?)]
Y desanduvo lo andado.
[Volviendo, entonces, al encuentro del]
Anšar, *su padre y procreador,*
[Él]
Y se dirige a él:
[«¡]
Me [ha vencido (?)]!».

Posible laguna de una decena de líneas; la numeración que sigue es puramente convencional: teniendo en cuenta el momento en que el texto se recupera, es probable que dicha interrupción no haya existido y que la línea, más completa, represente, en realidad, el verso *106*.

¡Ella ha... su mano
Y la ha posado sobre mí!»
Anšar, *sobrecogido,*
Miraba al suelo.
Meneando la cabeza,
Dirigía los signos a Éa.
Ahora bien, los Igigi *estaban reunidos,*
Junto con los Anunna[ki], *al com[p]leto;*

Sus labios estaban cerrados,
Perman[cían] mudos.
Ningún dios
Quería adelantarse...
Ni salir...
A enfrentarse con Tiamat.
El padre de los Grandes Dioses,
Anšar, *[estaba] (allí).*

Marduk, al que *Éa* hace dar un paso adelante, se propone para combatir a *Tiamat*

Entonces, el Benévolo,
El Protector universal (?),
El [Del]fín omnipotente,
El Vengador de [sus] padr[es],
Marduk, *el Campeón,*
(Estaba) impaciente por batirse.
Éa, *al haberlo ll[amado]*
Durante s[u] retirada,
Le explica
El [p]lan que, en su corazón, había imaginado:
«¡Marduk,
Escucha el consejo de tu padre,
Tú, hijo mío,
Que el alma le dilatas!
[¡An]te Anšar
Aproxímate, muy cerca de él;
[An]únciat[e], permanece de pie:
Al verte, él se calmará!»
El Señor se alegró
Con las palabras de su padre.
Y, aproximándose,
Se colocó frente a Anšar.
Anšar *lo vio,*
Y el bienestar colmó su corazón.
(Marduk) *[b]esa sus labios*
Y disipa su ansiedad:
«*[Padr]e mío, no cierres*
Tus labios, ábrelos:
¡Voy a marchar
Para llevar a cabo todo lo que tú deseas! –
[Anšar], *no cierres*
Tus labios, ábrelos:
[¡Voy a mar]char
Para llevar a cabo todo lo que tú deseas! –
¿Qué varón, hasta el momento,
Se ha comprometido por ti en esta lucha?»
«*[¡Hijo mío,* Ti]amat, *la hembra,*
Avanzará en armas contra ti!»

«*[¡Mi padre] y progenitor,*
Alégrate y muestra júbilo:
Tú, muy pronto, en persona, vas a pisar con los pies
[La nuca] de Tiamat! –
*[¡*Anšar, *mi padre] y progenitor,*
Alégrate y muestra júbilo:
Tú, muy pronto, en persona, vas a pisar con los pies
[La nuca] de Tiamat!»
«*¡[Parte], entonces, hijo mío,*
Sabio consumado!
¡Apacigua a Tiamat
Mediante tu augusto encantamiento!
¡Haz avanzar con la mayor rapidez
[El carro de g]uerra de las tempestades!
Pero, si ella no cede ante el [ataque],
¡Desanda lo andado!»

Pero solicita los plenos poderes

El Señor se alegra
Del discurso de su padre,
Y, con el corazón alegre,
Declara a este último:
«*[S]eñor de los Dioses,*
Que estableces el destino de los Grandes dioses,
Si (soy) yo,
Yo, quien tiene que vengaros:
(Quien tiene que) vencer a Tiamat
Para salvaros,
¡Reunid al consejo
Y concededme un destino sobresaliente!
En la Sala de las Deliberaciones,
Reunid alegremente a todos
Y haced que, con una palabra, en vuestro lugar y sitio,
Yo establezca los destinos:
¡Que no se cambie nada
De aquello que yo disponga,
Y que toda orden dada por mis labios
Sea irreversible, irrevocable!»

Los dioses, consultados, se ponen de acuerdo

III : 1 Anšar, *entonces,*
Abre su boca
Y dirige estas palabras
A Kaka, *su pa[je]:*
«Kaka, *paje mío*
Que alegras mi alma,
Junto a Laḫmu *y* Laḫamu
Te voy a enviar,

¡A ti, que tan bien sabes juzgar
Y que puedes discurrir!
Haz venir ante mi presencia
A mis padres los dioses:
[Que] comparezcan, así,
Los dioses al completo
Para mantener un conciliábulo,
Que tenga lugar durante el banquete,
Que coman su pan,
Beban su cerveza
Y establezcan el destino
De Marduk, *su vengador!*
Marcha, parte, oh Kaka,
Y ante ellos, de pie,
Repíteles
[Todo lo que] aquí te digo:
"Vuestro hijo Anšar
Me ha encargado
Que os exponga, con detalle,
[Aquello que ordena] su corazón:
Tiamat, *nuestra generadora,*
Nos ha tomado odio.
[Tras haber ce]lebrado [un consejo],
Ella, furiosa, echa espumarajos
Y sus dioses, al completo,
La [ro]dean:
¡Hasta aquellos que vosotros habéis creado
Se han puesto de su parte!
Dispuestos en un círculo
Detrás de Tiamat,
Furibundos, conspirando sin descanso,
Día y noche,
Dispuestos para el combate,
Dando patadas, rabiosos,
Han tenido una reunión
Para planificar la guer[ra].
La Madre-Abismo,
Que todo lo había formado,
Acumula armas irresistibles:
Ha parido dragones gigantes,
De dientes afilados,
De colmillos (?) despiadados,
Cuyo cuerpo ha llena[do]
De veneno en forma de sangre;
Y feroces leviatanes,
A los que ha revestido de espanto

Y ha cargado con un brillo sobrenatural,
Asimilándolos, así, a los dioses:
'¡Quien los vea (ha dicho ella)
Caerá desmayado!
¡Y una vez lanzados (dice ella)
Nunca retrocederán!'
Ella también ha creado las hidras,
Formidables dragones, monstruos ma[rinos],
Leones colosales,
Grandes perros guardianes rabiosos, hombres-escorpi[ón],
Monstruos agresivos,
Hombres-pez, gigantes[cos] bisontes:
¡Todos ellos esgrimían armas despiadadas
Y no temían el com[bate],
Los poderes que les había otorgado (eran) desmedidos,
Y ellos, irresistibles!
¡En verdad, estos once
Eran así, tal cual ella los hizo!
Después, entre los dioses, sus retoños,
Que habían mantenido [una reunión] con ella,
Exalta a Qingu,
Concediéndo[le], entre todos e[llos], el más alto rango:
Encabezar el ejército,
La d[irec]ción de la a[sam]blea bélica,
El levantamiento del arma para la intervención,
La direc[ción de la batalla],
La auto[ridad]
Sobre [los co]mbatientes:
Ella ha puesto todo esto en sus manos
Y [lo] ha colocado en el [asiento de honor],
(Diciendo): '¡[Yo he pronun]ciado la fórmula en tu beneficio
Y [te] he [hecho preponderante] en la Asamblea de los dioses';
¡Te he [of]recido
El [Pri]ncipado sobre todos ellos!
¡[Sé], pues, el más grande!
¡Sé mi único esposo!
¡Que tu nombre sea exaltado
Sobre todos los Anu[nnaki]!'
(Y) ella le ha entregado la Tablilla de los destinos,
Que ha fijado sobre su pecho:
'¡Que tus órdenes sean irrevocables! (ha dicho ella).

¡Que se cumpla tu palabra!'
Qingu *fue, así, exaltado*
Y tomó posesión de la Supremacía.
A los dioses, sus hijos,
Ella (?) les ha fijado (el siguiente) destino:
'¡Simplemente con abrir la boca,
Extinguiréis el fuego!
¡Que vuestro veneno concentrado
Venza la tiranía!'
Yo envié a Anu,
Pero él no pudo hacerle frente;
*¡*Nudimmud, *asustado,*
Desanduvo lo andado!
Entonces, Marduk *se adelantó,*
El Sabio entre los dioses, vuestro hijo:
Su valor lo impulsa
A ir a enfrentarse con Tiamat.
Pero él, expresamente,
Me ha declarado:
'Sí, (soy) yo,
Yo, quien tiene que vengaros:
(Quien tiene que) vencer a Tiamat
Para salvaros.
¡Reunid al consejo
Y concededme un destino sobresaliente!
En la Sala de las Deliberaciones,
Reunid alegremente a todos
Y haced que, con una palabra, en vuestro lugar y sitio,
Yo establezca los destinos:
¡Que no se cambie nada
De aquello que yo disponga,
Y que toda orden dada por mis labios
Sea irreversible, irrevocable!'
¡Venid de prisa, por tanto,
Para que, sin demora, le concedáis vuestro destino
Y vaya a enfrentarse
Con vuestra poderosa enemiga!"»
Kaka *partió*
Y dirige sus pasos
Hacia Laḫmu *y* Laḫamu,
Los dioses, sus padres,
Él se postra ante ellos
Y besa la tierra;
Después, se levanta

Y, de pie, se dirige a ellos:
«Vuestro hijo Anšar
Me ha encargado
Que os exponga, con detalle,
Aquello que ordena su corazón:
"Tiamat, *nuestra generadora,*
Nos ha tomado odio.
Tras haber celebrado un consejo,
Ella, furiosa, echa espumarajos
Y sus dioses, al completo,
La rodean:
¡Hasta aquellos que vosotros habéis creado
Se han puesto de su parte!
Dispuestos en un círculo
Detrás de Tiamat,
Furibundos, conspirando sin descanso,
Día y noche,
Dispuestos para el combate,
Dando patadas, rabiosos,
Han tenido una reunión
Para planificar la guerra.
La Madre-Abismo,
Que todo lo había formado,
Acumula armas irresistibles:
Ha parido dragones gigantes,
De dientes afilados,
De colmillos (?) despiadados,
Cuyo cuerpo ha llenado
De veneno en forma de sangre;
Y feroces leviatanes,
A los que ha revestido de espanto
Y ha cargado con un brillo sobrenatural,
Asimilándolos, así, a los dioses:
'¡Quien los vea (ha dicho ella)
Caerá desmayado!
¡Y una vez lanzados (dice ella)
Nunca retrocederán!'
Ella también ha creado las hidras,
Formidables dragones, monstruos marinos,
Leones colosales,
Grandes perros guardianes rabiosos, hombres-escorpión,
Monstruos agresivos,
Hombres-pez, gigantescos bisontes:
¡Todos ellos esgrimían armas despiadadas
Y no temían el combate,

Los poderes que les había otorgado (eran) desmedidos
Y ellos, irresistibles!
¡En verdad, estos once
Eran así, tal cual ella los hizo!
Después, entre los dioses, sus retoños,
Que habían mantenido una reunión con ella,
Exalta a Qingu,
Concediéndole, entre todos ellos, el más alto rango:
Encabezar el ejército,
La dirección de la asamblea bélica,
El levantamiento del arma para la intervención,
La dirección de la batalla,
La autoridad
Sobre los combatientes:
Ella ha puesto todo esto en sus manos
Y lo ha colocado en el asiento de honor,
(Diciendo): '¡Yo he pronunciado la fórmula en tu beneficio
Y te he hecho preponderante en la Asamblea de los dioses;
¡Te he ofrecido
El Principado sobre todos ellos!
¡Sé, pues, el más grande!
¡Sé mi único esposo!
¡Que tu nombre sea exaltado
Sobre [todo]s los Anunna[ki]*!'*
(Y) ella le ha [entreg]ado la Tablilla de los destinos,
[Que ha fijado sobre su pecho]:
'¡Que tus órdenes sean irrevocables! (ha dicho ella).
¡Que se cumpla tu palabra!'
Qingu *fue, así, exaltado*
Y tomó posesión de la Supremacía.
A los dioses, sus hijos,
Ella (?) les ha fijado (el siguiente) destino:
'¡Simplemente con abrir la boca,
Extinguiréis el fuego!
¡Que vuestro veneno concentrado
Venza la tiranía!'
Yo envié a Anu,
Pero él no pudo hacerle frente;
*¡*Nudimmud, *asustado,*
Desanduvo lo andado!
Entonces, Marduk *se adelantó,*
El Sabio entre los dioses, vuestro hijo:
Su valor lo impulsa

A ir a enfrentarse con Tiamat.
Pero él, expresamente,
Me ha declarado:
'Sí, (soy) yo,
Yo, quien tiene que v[engaros]:
(Quien tiene que) vencer a Tiamat
[Para salvaros].
¡Reunid al consejo
[Y concededme un destino] so[bresaliente]!
En la Sala de las Deliberaciones,
[Reunid alegremente] a t[odos]
Y haced que, con una palabra, en vuestro lugar y sitio,
Yo establezca los destinos:
¡Que no se cambie nada
De aquello que [yo] disponga,
Y que toda orden dada por mis la[bios]
Sea irreversible, irrevocable!'
¡[V]enid de prisa, por tanto,
Para que, sin demora, le concedáis vuestro destino
[Y] vaya a enfrentarse
Con vuestra poderosa enemiga!»
Cuando Laḫmu *y* Laḫamu *[hubieron es]cuchado esto,*
Pronunciaron grandes gritos,
Y todos los Igigi
Exclamaron con acritud:
«¿Qué mal hemos hecho
Para que ella haya tomado esa decisión en contra nuestra?
¡Nosotros, nosotros ignoramos
Las intri[gas] de Tiamat*!»*
Y corrieron en desbandada
Para llegar al lado de Anšar.
Todos los Grandes Dioses
Que determinan los [destinos],
Llegados a presencia de Anšar,
Se [alegraron]
Y se abrazaban unos a otros.
Durante [su] Asamblea [plenaria (?)],
Tuvieron un conciliábulo
Y [ocuparon su puesto] en el banquete:
Ellos comieron su pan
Y bebieron su cer[veza]:
Con la dulce bebida embriagadora,
Llenaron su[s] jarras.

Sorbiendo, así, la bebida embriagadora,
Se sentaban con el cuer[po] descansado;
Sin la menor preocupación,
Su alma estaba alegre.
Así (fue como) ellos determinaron el destino
De Marduk, *su vengador.*

Marduk recibe los plenos poderes

Ellos le construyeron
El estrado real
Sobre el cual, frente a sus padres,
Él se instala como monarca.
«*¡Tú, sólo tú (le decían ellos), predominas*
Entre los Grandes Dioses!
¡Tu destino es inigualable,
Tu mandato soberano!
¡Oh Marduk, *sólo tú predominas*
Entre los Grandes Dioses!
¡Tu destino es inigualable,
Tu mandato soberano!
¡Desde este momento,
Tus órdenes serán irrevocables!
¡Promocionar o degradar
Serán potestad tuya!
¡Aquello que salga de tu boca se realizará,
Tu mandato nunca será engañoso!
¡Nadie, entre los dioses,
Sobrepasará tus límites!
¡Y dado que nuestros lugares de culto
Necesitan un protector,
Tú tendrás tu lugar asignado
En todos nuestros santuarios!
¡Oh Marduk, *sólo a ti,*
vengador nuestro,
Te hemos concedido la Realeza
Sobre todo el Universo!
¡Tu palabra estará cargada de ella
Cuando te sientes en la Asamblea,
Y tus armas, infaliblemente,
Despedazarán a tus enemigos!
¡Oh señor, salva la vida
De aquellos que confíen en ti,
Pero derrama la sangre
De cualquiera que haya concebido una maldad!»
Habiendo creado, entonces, entre ellos
Una constelación única,
Dirigieron estas palabras

A Marduk, *su retoño:*
«Si tu destino, Señor,
Contrarresta, en efecto, el del resto de los dioses,
Ordena que se lleven a cabo
La desaparición y, después, la reaparición!
¡Una simple palabra (salida) de tu boca,
Y esta constelación desaparecerá;
Y, de nuevo, otra orden
Y volverá a aparecer, intacta!»
¡Con una sola palabra él da la orden
Y la constelación desaparece;
Después, da una nueva orden
Y la constelación se volvió a formar!
Una vez que los dioses, sus padres, hubieron comprobado
El efecto de aquello que salía de su boca,
Lo saludaron con alegría:
*«¡*Marduk, *tú eres el único Rey!»*
Y, rápidamente, le entregaron
El cetro, el trono y el bastón real.
Después le dieron el Arma sin igual
Que derriba a los enemigos:
«Parte, pues,
A cortar la garganta de Tiamat,
Y que los vientos
Lleven su sangre en secreto!»
Habiendo, así, establecido el destino de su Señor,
Los dioses, sus padres,
Lo contemplan en el camino
Del éxito y del logro.

Se prepara para la guerra

Él prepara un Arco,
Al que designa como su arma;
Ajusta en él una flecha
Y tensa la cuerda.
Blande su maza
Empuñándola con la derecha
Y cuelga de su costado
El arco y el carcaj.
Pone relámpagos
En su rostro
Y se guarnece el cuerpo
Con ardientes llamas.
Al confeccionar una red
Para envolver a Tiamat,
Reúne los Cuatro Vientos
Para que nada pueda escapar de ella:

Viento del Sur, Viento del Norte,
Viente del Este, Viento del Oeste;
Y cuelga esta red del costado:
¡El regalo de su abuelo, Anû*!*
También crea Vientos malos,
La Tempestad, el Torbellino,
El Viento cuádruple, el Viento séptuple,
El Viento devastador, el Viento irresistible,
Y, habiendo dado plena libertad a estos Vientos,
Que él había creado en número de Siete,
Se abalanzaron tras él
Para trastornar el interior de Tiamat.
Después el Señor provoca
El diluvio, su gran arma,
Y monta en el terrorífico carro
«Tempestad irreprimible».
Había enjaezado un tiro cuádruple
Que él había uncido:
El Asesino, el Despiadado,
El Rápido en carrera, el Volador,
De mandíbulas abiertas,
Con los dientes cargados de veneno,
Domados para pisotear,
Desconociendo la fatiga.
Por la derecha, se hizo asistir por
Los terroríficos Cuerpo a Cuerpo y Combate,
Por la izquierda, por la Batalla
Que echa por tierra a los regimientos.
Cubierto, por encima de sus vestiduras,
De una armadura de terror,
Y con su cabeza tocada
Por un terrorífico resplandor sobrenatural,
Directamente delante de él.
El Señor emprendió, entonces, camino
Y llega
Donde se encontraba, enfurecida, Tiamat.
Él tenía en sus labios
Un encantamiento
Y apretaba en su puño
Una planta que calmaba el veneno.
Sin embargo, los dioses giraban a su alrededor
Giraban a su alrededor—
Los dioses, sus padres, giraban a su alrededor,
Los dioses giraban a su alrededor.

La Batalla

El Señor, habiéndose, así pues, aproximado,
Estudiaba las intenciones de Tiamat,

(Y) de Quingu, *su esposo,*
Intentaba conocer sus planes.
¡Pero, una vez que los conoció,
Su reflexión se vió enturbiada,
Su voluntad distraída,
Su capacidad de actuación trastornada!
Los dioses, sus aliados,
Sus sectarios,
Al ver (así) a su campeón y jefe,
También vieron su espíritu enturbiado.
Ante esto, Tiamat, *obstinada,*
Le profiere un encantamiento.
Y, con sus labios, este ser primitivo
Le decía embustes:
«[¡] tanto que (?) su (?) Señor,
Los dioses se volvieron en tu contra (?)!
¿Ellos se reunieron
En tu [bene]ficio o en el suyo?»
Pero el Señor, habiendo [levantado]
El Diluvio, su gran arma,
Envía este mensaje
A Tiamat, *que bromeaba:*
«¿Por qué presentas tan buen aspecto
Externo,
Mientras tu corazón medita
Entablar el combate?
Por tu culpa, tus hijos han huido
Y se han burlado de sus padres,
¡Y tú, su generadora,
Rechazas cualquier piedad!
¡[Tú], tú has designado a Qingu
Para que te sirva como esposo;
Tú lo has instalado, indebidamente,
Sobre el estrado supremo!
¡A Anšar, *el verdadero rey de los dioses,*
Tú intentas hacer daño,
Y demuestras tu maldad
Contra los dioses, mis padres!
¡Que tu ejército se atavíe,
Que ciña sus armas,
Y ven a mi encuentro,
Que nosotros, tú y yo, nos peleemos!»
Al oír esto,
Tiamat
Se volvió loca de rabia
Y perdió la calma.

Empezó a gritar,
Furiosa, a voz en cuello.
De abajo arriba, por todas partes,
Sus extremidades pataleaban.
Ella mascullaba sus encantamientos,
No dejaba de lanzar hechizos,
Mientras sus dioses combatientes
Afilaban, ellos mismos, sus armas.
¡Entonces se enfrentaron,
Tiamat *y* Marduk, *el Sabio de los dioses,*
Se trabaron en el combate
Y se encontraron en el cuerpo a cuerpo!
Pero el Señor, habiendo desplegado su red,
La envuelve,
Después arroja contra ella al Viento malo,
Que la coge por detrás.
Y cuando Tiamat *abrió*
Su boca para tragarlo,
Él precipita al Viento malo
Para impedirle que cierre sus labios.
Todos los vientos, furiosos,
Le llenaron, entonces, el vientre
Hasta tal punto que su cuerpo se hinchó,
Con su gran boca abierta.
Entonces el lanza su flecha
Y le desgarra la panza,
Le corta el cuerpo por la mitad
Y le abre el vientre.

La Victoria

Así triunfa sobre ella,
Poniendo fin a su vida.
Después echó abajo su cadáver
Y se lo puso encima.
Cuando el Capitán
Hubo dado muerte a Tiamat,
Sus tropas se desmembraron,
Su estado mayor se disolvió,
Mientras los dioses, sus aliados,
Sus sectarios,
Asustados y temblorosos,
Dieron media vuelta
Y levantaron el campamento
Para salvar la vida.
Pero estaban rodeados por todas partes,
Sin posibilidad de escapar:
Él, entonces, los cerca
Y rompe sus armas.

Atrapados en la red,
Immovilizados en la trampa,
Acorralados en un extremo,
Llenos de gemidos,
Sufrieron su castigo,
Detenidos en prisión.
Por lo que respecta a esas once criaturas,
Las rodeadas de espanto,
Diabólica cohorte
A la que todos habían acompañado,
Él les pone correas en la nariz
Y les encadena los brazos:
A pesar de su belicosidad,
Las pisotea.
Finalmente, a Qingu,
Que había sido promocionado de entre todos ellos,
Lo vence
Y lo convirtió en un «dios muerto»;
Le quita la Tablilla de los destinos,
Que no le pertenecía,
Y, habiéndole precintado su sello,
La fija a su pecho.
Una vez que hubo inmovilizado y vencido
A estos malvados,
Que, a los pretenciosos adversarios,
Les obligó a bajar (?) la cabeza,
Que aseguró, por completo,
La victoria de Anšar *sobre sus enemigos,*
Y que Marduk, *el Campeón,*
Hubo cumplido el voto de Nudimmud,
Con su poder debidamente reforzado
Sobre los dioses vencidos,
Finalmente, volvió
A Tiamat, *que había sido vencida por él.*
¡Habiéndose, así pues, montado el Señor
Sobre la parte inferior de Tiamat,
Con su despiadada maza
Le partió el cráneo;
Despúes le corta
Las venas,
Que ordenó al Viento del Norte
Llevar al Secreto!
Sus padres, al ver esto,
Se llenaron de regocijo y alegría,
Y ellos mismos hicieron que se le llevasen

La creación y organización del mundo

Ofrendas y presentes.
Con la cabeza descansada, el Señor
Contemplaba el cádaver de Tiamat:
Quería cortar la carne monstruosa
Para fabricar maravillas.
Él la partió en dos,
Como un pescado seco,
Y prepara una mitad
A la que curva a modo de cielo,
Y extiende la piel,
Instalando en ella guardias
A los que concede como misión
Impedir que se desborden sus aguas.
Atravesando, entonces, el cielo,
Estudia allí las Salas de Ceremonia
Para hacer una réplica del Apsû,
El habitáculo de Nudimmud.
Y el Señor, habiendo tomado las medidas
De la planta del Apsû,
Edifica, siguiendo su modelo,
El Gran Templo de la Ešarra:
¡Ese Gran Templo de la Ešarra
Que así edifica es el Cielo!
Hizo que allí ocupasen su lugar
Anu, Enlil *y* Éa.

Allí, él acondiciona la Ubicación
Correspondiente a cada uno de los Grandes dioses;
Allí, él crea las constelaciones,
Las estrellas que son sus imágenes.
Definió el año,
Cuyo cuadro traza,
Y, para los doces meses,
Para cada uno de ellos, él crea tres estrellas.
Una vez que, de toda la secuencia del año, hubo trazado el plan
Fija la ubicación de la Polar (?)
Para definir la cohesión (?) de los astros,
Y, para que ninguno de ellos cometa
Un error o una negligencia en su recorrido,
Establece, junto a la ya mencionada Polar (?),
Las ubicaciones de Enlil *y de* Éa.
Habiendo, entonces, abierto las Grandes Puertas
De ambos lados del cielo,
Coloca allí sólidos cerrojos

A izquierda y derecha.
En el mismo hígado de Tiamat
Sitúa las altas zonas celestiales.
Después, hizo aparecer a Nanna*(-Luna),*
A la que confía la noche.
Le asigna la Joya nocturna
Para definir los días:
«Cada mes (le dice), sin interrupción,
Ponte en marcha con tu disco.
El primer día del mes,
Enciéndete por encima de la Tierra;
Después quédate con tus cuernos brillantes
Para marcar los seis primeros días;
El séptimo día,
Tu disco deberá estar por la mitad;
El decimoquinto día, cada medio mes,
Ponte en conjunción con Šamaš*-(Sol).*
Y cuando Šamaš*, desde el horizonte,*
Se dirija hacia ti,
Según tu deseo
Disminuye y decrece.
El día del Oscurecimiento,
Aproxímate a la trayectoria de Šamaš,
Para que el día treinta, de nuevo,
Te encuentres en conjunción con él.
Siguiendo este camino,
D[efinid] los presagios:
Uníos [ ]
Para dar las sentencias adivinatorias.
Que Šamaš *[ ]*
[ ] muertes y despojos.
[ ]
[ ]
Cu[ando]
[ ]
x[ ]
[ ]
Ša[maš *]*
[ ]
En [ ]
[ ]
Que (?) [ ]
[ ]
x[ ]
[ ]
Que no haya [ ]

[ ]
Que (?)[ ]
[ ]
En [ ]
[ ]
Ca[da] día [ ]
[ ]
De[sde (?)]
[ ]
[ ]
[ ]
[ ]
[ ]
El añ[o]
[ ]
En el primer día del [Año]
[ ]
El añ[o]
[ ]
Que [ ]
[ ]
El cerrojo de sali[da (?)]
[ ]
Una vez que él hubo as[ignado
El día a Šamaš *(?)]*
[Y confió a...]
La guardia de la noche y del dí[a],
[Reúne (?)]
La saliva de Tiam[at],
Y Marduk *forma, con ella, [la nube (?),*
Que asigna a Adad *(?) (dios de los meteoros)].*
Habiéndola condensado en n[ubes],
Las hizo flotar (en el firmamento).
La aparición del viento,
[La caí]da del chaparrón,
El vapor de la niebla,
El amontonamiento de la espuma de Tiamat *(= la nieve),*
Todo esto se lo asigna en persona
E hizo que él lo tomase a su cargo.
Habiendo preparado, entonces, la cabeza de Tiamat,
Amontona por enc[ima una montaña]
En la que abrió una fuente
(De la cual) surje un chorro.
Él abrió, en sus ojos,

El Éufrates *y el* Tigris.
Obtura las aletas de su nariz,
Que reserva para [ ].
Sobre sus pechos, él amontona
Las mo[ntañ]as lejanas,
Y, en ellas, excava fuentes
Para que fluyan las cascadas.
Por último, él dobla su cola
Y la ata [al] Gran Cable
Bajo el cual
[Él] el Apsû.
[Prepara la gr]upa (?) de Tiamat
Para sostener el cielo
Y techa [su otra mitad (?)]
Para consolidar la tierra.
(Su) obra [así rematada],
Él la equilibra (?) en el interior de Tiamat;
[Después, despleg]ando su red,
Él la desenvuelve por todas partes,
Formando, así, una [envoltura] (?)
Para el cielo y la tierra,
Y asegurando [perfecta]mente (?)
[ ] su cohesión (?).
De inmediato, él traza las reglas del curso perfecto de las cosas
Y dispone sus estatutos de funcionamiento:
Establece los Poderes delegados de los dioses
E inviste con ellos a Éa,
Muestra la [Tablilla de los De]stinos
*Que había confiscado a [*Qi*]*ngu
Y (la) coge para ofrecer(la) a Anu
Como primer regalo de bienvenida.
[En (?) la re]d de combate
Que había colgado del costado,
Él presenta ante sus [pa]dres
*[Los dioses de la Cábala d]e (*Tiamat*),*
Las once criaturas
Creadas por ésta y que él [ ]:
Él los ata a sus pies,
Después de haber roto sus [arm]as,
E hizo imágenes [de ellos]
Que colo[ca] en las [puertas] del Apsû:
«¡A modo de recuerdo (dijo)
Que nunca se olvidará en el futuro!».

Primera investidura de *Marduk*

Cuando [los] dioses vieron esto,
Su corazón se llenó de dicha y de alegría,

Incluso Laḫmu *y* Laḫamu, *sus padres,*
(Se alegraron) por completo.
Anšar, *tras abrazarlo,*
Le saluda con la brillantez de un rey (?);
*[*A*]*nu, Enlil *y* Éa
Lo llenaron de regalos,
[Y ?] Damkina, *su progenitora,*
Lanzaba gritos de alegría ante él:
[Con sus an]helos (?) de felicidad
Ella hizo que le brillase la cara.
[A]l dios Usmû, *que había llevado en secreto*
Los regalos de bienvenida de su madre,
[L]e entrega la lugartenencia del Apsû,
Para que inspeccione sus Salas de Ceremonias.
Entonces, todos los Igigi, *[reu]nidos,*
Se postraron ante él.
*Y todos los [*A*]*nunnaki *que había allí*
Le besaron los pies:
Su Asamblea [unánimemente]
Puso su rostro en tierra.
(Después), tras haberse levantado, se inclinaron [ante él] (?),
Diciendo: «¡Aquí está el Rey!»
[Una vez que los dioses (?)], sus padres,
Se hubieron saciado de su esplendor
*[*Marduk, *todavía (?)] [c]u[bie]rto*
Del polvo del combate,
[ ]
[en (?) del a]gua (?):
Él ali[vió (?)] su [c]uerpo
Con ungüento de ciprés [y de...],
[Se cubr]ió
Con su [mant]o principesco,
Con [el brillo so]brenatural de la realeza,
Con la corona terrorífica.
Porta su maza
Y la sujeta con su mano derecha,
(Y) co[ge] en su [si]niestra
[ ],
[ ]
[ ].
Puso sobre [ ]
[ ]
[ ]
Él [ ] a sus pies;
Él [ajusta (?)] a su costado

El cetro del Éxito y de los Logros
Cuando [su (?) brillo sobrenatural]
[ ]
Y (su ?) resplandor terrorífico
Hubo recubierto el Apsû (que le servía de) estera (?)
Inst[alado co]mo
[ ]
En la Sala del Tro[no]
[ ]
En el santasanctórum
[ ]
Todos los dioses que allí habí[a]
[ ]
Laḫmu *y* L[aḫa]mu
[ ]
Habiendo abierto su boca,
De[clararon a los (?)] Igigi*:*
*«¡De ahora en adelante, [*Mar*]*duk
No es sólo nuestro h[ij]o bienamado,
Es, además, vuestro Rey,
Acatad sus órdenes!»
Y, volviendo a tomar la palabra,
Dijeron unánimes:
«¡Su nombre es Lugal.dimmer.ankia,
Confiad en él!»
Una vez que ellos, de este modo,
Hubieron concedido la realeza a Marduk,
Pronunciaron, igualmente, en su honor
La Fórmula de la Felicidad y del Éxito:
«¡A partir de este día
Serás el protector de nuestros lugares de culto!
¡Todo aquello que tú ordenes,
Nosotros lo ejecutaremos!»

El proyecto de Babilonia

Marduk, *tras abrir la boca, también*
Tomó la palabra
Para pronunciar este discurso
A los dioses, sus padres:
«Por encima del Apsû,
El lugar que vosotros habitáis;
Y a modo de réplica de la Ešarra,
Que yo mismo construí para vosotros,
Pero más abajo, en un emplazamiento
Cuyos cimientos yo consolidé,
Quiero construirme un templo
Que será mi habitáculo preferido,

Un hermoso entorno en el que
Yo estableceré mi santuario
Y fijaré mis moradas
Para constituir, allí, mi reino.
¡Cuando abandonéis el Apsû
Para subir a la As[amblea],
Ésa será vuestra escala,
Para recibiros a todos juntos;
Cuando abandonéis el cielo
Para descender a [la Asamblea],
[É]sa será vuestra escala,
Para recibiros a todos juntos!
¡Yo [le] daré por nombre "Babilonia":
"El Templo de los Grandes dioses",
Y allí
Nosotros haremos nuestras fiestas!»

La creación del hombre

[Los dioses,] sus [pa]dres,
Depués de [o]írlo ha[bl]ar,
[Hicieron esta pe]tición (?)
[A su retoño Marduk*]:*
«Sobre todo
Aquello que tus manos han construido,
¿Qu[ién, si no t]ú,
Tendría [autoridad]?–
Sobre estos cimientos
Que tus manos han construido,
¿Qu[ién, si no t]ú,
Tendría [autoridad]?
En Babilonia,
Cuyo nombre tú has pronunciado,
Exactamente en ese lu[gar] y para siempre,
Establece nuestra [residencia (?)]:
¡Que [allí mismo] se nos lleven
Nuestras prestaciones cotidianas
Y [que se] nos [ ]
[ ]
Pero que otro (distinto a nosotros)
Realice nuestro trabajo [ ],
Y, en ese mismo lu[g]ar,
Nosotros nos beneficiemos de su labor!»
[Marduk], alegre,
[Respondió lo siguiente]
A e[stos] dioses que él había [ ]
[ ]
Y que, [inmolada Tiamat,
Él había li]berado.

Él abrió [entonces la boca
—Ahora bien, su pa]labra era sobe[rana!—]
Y [ ]
Él les [dijo]:
«¡Es [ ]
Que serán confi[adas] vuestras [prestaciones cotidianas]!»
(Entonces,) postrados ante él,
Los dioses hablaron
A Lugal.dimmer.ankia, *su Señor,*
Le dijeron:
«¡De ahora en adelante, el Señor
No sólo sera nuestro hijo bi[enamado]!
¡De ahora en adelante, será nuestro Rey,
Sa[bio y]!
¡Él, [cu]yo sa[nto] enca[ntamiento]
[Nos] ha dado la vida!
[¡Él, que ha]
[El bri]llo sobrenatural de la maza y del cetro!
[¡Que Éa, *experto en los procedimientos*
De to]das las té[cn]ic[as],
Prepare los plane[s...(?)];
Nosotros, [nosotros los ejecutaremos!»

VI : 1 *[¡*Marduk*], habiendo oído*
La declaración de los dioses,
(Sentía que) su corazón lo impulsaba
A crear nuevas maravillas!
Él, entonces, [a]brió la boca
Y dijo a Éa,
Enseñándole el propósito
Q[u]e había encerrado en su corazón:
«Voy a condensar sangre,
Constituir una osamenta
Y crear, así, un prototipo humano
Que se llamará "Hombre"!
Este prototipo, este hombre,
Lo voy a crear
Para que le sean impuestas las fatigas de los dioses
Y, así, éstos puedan estar ociosos.
¡Nuevamente
Quiero embellecer su existencia,
Para que, aunque estén separados en dos grupos,
Reciban los mismos honores!».
Como respuesta,
Éa *le dice estas palabras,*

Comunicándole su proyecto
Para el ocio de los dioses:
«¡Que se me entregue
A uno de sus hermanos:
Éste tendrá que perecer
Para que, así, se puedan formar los hombres!
¡Que los Grandes Dioses
Se reúnan
Para que el culpable sea entregado
Y los demás permanezcan sanos y salvos!»
Marduk,
Habiendo reunido, entonces, a los Grandes Dioses,
Les ordena con benevolencia
Y les da a conocer sus directrices;
Y, cuando abrió la boca,
Todos los dioses lo escucharon con respeto.
El Rey, entonces, dirige
Estas palabras a los Anunnaki:
«¡Hasta ahora vosotros sólo habéis dicho,
Realmente, la verdad!
¡Pues bien! ¡Una vez más, pronunciad
Sólo palabras verdaderas!
¿Quién
Tramó el combate?
¿Quién impulsó a Tiamat *a rebelarse*
Y quién organizó la batalla?
¡Que me sea entregado
Aquel que tramó el combate
Para que yo le imponga su castigo
Y vosotros podáis vivir ociosos!»
Los Igigi, *los Grandes Dioses,*
Le respondieron,
A él, a Lugal.dimmer.ankia,
Al soberano de los dioses, a su Señor:
*«¡*Qingu, *él solo*
Planeó el combate,
Impulsó a Tiamat *a la rebelión*
Y [or]ganizó la batalla!».
Éste, entonces, es atado
Y llevado ante Éa.
Después, para infligirle su castigo,
Se le sangra,
Y con su sangre
Éa *fabricó la humanidad,*
A la que impuso las fatigas de los dioses,

Liberando, así, a estos últimos.
Después de que Éa *el Sabio*
Hubiese creado la humanidad
Y le hubiese impuesto
Las fatigas de los dioses
–¡Ahora bien, ésta es una labor
Que rebasa el entendimiento,
Y si Nudimmud *fue capaz de realizarla,*
Fue gracias al genio de Marduk!–,
Marduk, *el Rey,*
Distribuyó a los dioses
–Al conjunto de los Anunnaki–
Por lo alto y por lo bajo:
Él les concede a Anu
Para que ellos cumplan sus directrices,
E instala como guardias
A trescientos de ellos en el cielo
Y a una cantidad igual
En la tierra para regular su funcionamiento.
Entre el cielo y la tierra,
Instala, en total, a seiscientos.

Erección de Babilonia

Una vez que hubo distribuido
La totalidad de los Poderes que había delegado
Y que hubo repartido sus atribuciones
A los Anunnaki *celestes y terrestres,*
Estos mismos Anunnaki,
Habiendo abierto la boca,
Se dirigieron en persona
A Marduk, *su Se[ño]r:*
«Hasta este momento, Señor nuestro,
Tú has decidido nuestra liberación,
¿Qué favor, a cambio,
Te podemos ofrecer nosotros?
¡Pues bien, construyamos el santuario
Cuyo nombre tú has pronunciado!
¡Tus moradas serán nuestra escala,
Allí nosotros descansaremos!
¡Pongamos las bases de este santuario,
En el que se instalará nuestro diván:
Cada vez que nos presentemos en él,
Descansaremos allí!»
Marduk *(se alegró),*
Después de haber oído esto,
Sus rasgos brillaron infinitamente,
Como en pleno día:

«¡Construid, así pues, Babilonia (dijo),
Dado que queréis asumir dicha labor!
¡Que se prepare su enladrillado,
Después levantad su parhilera!»
Los Anunnaki
Cavaron el suelo con sus azadas
Y durante un año
Moldearon ladrillos;
Después, a partir
Del segundo año,
Del Ésagil, réplica del Apsû,
Alzaron la techumbre.
También construyeron
La alta torre de pisos de este nuevo Apsû.
Allí dispusieron un habitáculo
Para Anu, Enlil *y* Éa.
Entonces, en plena majestad,
Él vino a ocupar su lugar ante estos últimos.
¡Desde el pie de la Ésarra
Se podía contemplar el pináculo!
Una vez rematada
La obra del Ésagil,
Todos los Anunnaki
Se reservaron allí sus lugares de culto:
¡Trescientos Igigi *del cielo y seiscientos con los del Apsû*
Estaban, en total, allí reunidos!
El Señor, en el muy augusto emplazamiento
Que ellos le habían construido como habitáculo,
Invita a su banquete
A los dioses, sus padres.
«¡Aquí tenéis Babilonia (les dice),
Vuestro habitáculo y residencia:
Disfrutadla!
¡Saciaos de su alegría!»
¡Los Grandes Dioses
Ocuparon, así pues, su lugar
Y, presentando sus copas,
Siguieron celebrando el banquete!

Investidura solemne y definitiva de *Marduk*

Después de que hubiesen ejecutado
Un aire festivo
Y en el terrorífico Ésagil
Se hubiese procedido a la oblación,
Después de que se les hubiesen confirmado los poderes que les habían sido delegados,
Así como todos sus oficios,

Y después de que Marduk *hubiese distribuido entre todos ellos*
Las ubicaciones del cielo y de la tierra,
Los Grandes Dioses, en número de cincuenta,
Ocuparon su puesto
Y cargaron de decisiones
A los Siete Dioses de los destinos.
El Señor, entonces, presenta su arco
Y coloca, ante ellos, esta arma:
¡Y los dioses, sus padres, contemplan
La red que él se había fabricado,
Y admiran la maravillosa
Factura del arco,
Y alaban las hazañas
Que con él había realizado!
Anu, *tras haber elevado el arco,*
Lo besa
Y declara en la Asamblea de los dioses:
«¡Sí! ¡Es mi hijo!».
Éstos son los nombres
Que él concede al arco:
«El primero será "Madera larga";
El segundo "Victorioso";
Y el tercero
"¡Constelación del Arco que brilla en el Cielo!"»
–¡Estableciendo su posición
Entre los astros divinos, sus hermanos!–
Una vez que Anu *hubo establecido*
Los destinos del arco,
Erige un trono real
Que sobrepasa al del resto de los dioses
Y, en medio de la Asamblea de los dioses,
Anu *instala en él a* Marduk:
Y los Grandes Dioses,
De forma unánime,
Exaltaron los Destinos de Marduk
Y se postraron ante él.
Formularon, por sí mismos,
Un juramento execratorio,
Jurando por el agua y el aceite,
Y con la mano en la garganta,
Que ellos le otorgaban
(El derecho) a ejercer la Realeza sobre los dioses,
Confirmándolo en su Poder absoluto
Sobre los dioses del cielo y de la tierra.

Primera doxología

Anšar *añade a sus nombres*
El de Asalluḫi:
«¡Cuando se pronuncie este nombre (dice),
Mirad a la tierra!
¡Cuando él abra la boca,
Que los dioses lo escuchen con respeto
Y que sus órdenes se impongan,
Tanto en lo alto como en lo bajo!
¡Que sea exaltado
Nuestro hijo y vengador!
¡Que prevalezca su supremacía
Y que no tenga igual!
¡Que ejerza el pastorado
Sobre los cabezas negras, sus criaturas!
¡De ahora en adelante, y sin que nunca llegue a caer en el olvido,
Que su gesta sea recitada!
¡Que él asegure a sus padres
Opulentas ofrendas alimenticias!
¡Que ejerza para ellos el oficio de protector
Y se encargue de sus lugares de culto!
¡Que haga que se realice la sahumación olorosa!
¡Que dirija los encantamientos de los exorcismos!
¡Que lleve a cabo sobre la tierra
La réplica de aquello que realizó en el cielo!
¡Que enseñe a los cabezas negras
A reverenciarlo!
¡Que las poblaciones
Cuiden de sus dioses y los invoquen;
Que a una palabra suya
Traten con respeto a sus diosas!
¡Que a sus dioses y diosas
Les presenten sus prestaciones alimenticias,
Y que no olviden
Ofrecérselas a sus dioses!
¡Que ilumine su país
Construyendo en él lugares de culto!
¡Y si los cabezas negras
Están divididos en lo que respecta a sus dioses privados,
Para nosotros, sea cual sea el nombre por el que lo denominemos,
Él será nuestro único dios!

Los Nombres de *Marduk*: primera serie

¡Enunciemos, por tanto,
Sus cincuenta nombres
Para demostrar la gloria de su persona,

Y, al mismo tiempo, sus obras!
(1)[333] *Y, en primer lugar:* Marduk, *tal como, desde su nacimiento,*
Lo denomina su padre, Anu:
¡El Proveedor de pastos y aguadas,
Aquel que hace rebosar los establos de los hombres!
¡Aquel que con su arma «Diluvio»
Ha vencido a los que causaban problemas
Y salvado de su gran apuro
A los dioses, sus padres!
(2) *Y también:* Mar.Utu, *el Sol Hijo de los dioses,*
Pues brilla
Y, con su brillante luz,
Ellos van y vienen perpetuamente!
¡A los hombres que él creó,
Seres dotados de aliento vital,
Él ha impuesto las fatigas de los dioses,
Para que éstos puedan permanecer ociosos!
Crear o aniquilar,
Liberar o castigar:
Todo ello depende de su voluntad
¡Ellos sólo lo contemplan!
(3) ¡Marukka: *o dicho de otro modo, el Dios*
Que los ha creado, por sí mismo,
Para el bienestar y felicidad de los Anunnaki
Y de los Igigi*!*
(4) ¡Marutukku: *o, dicho de otro modo, el Soporte*
Del país, de la ciudad y de su población!
¡Que, desde este momento, los pueblos
No dejen de celebrarte!
(5) ¡Mar.šà.kúš.ù: *Irritado, pero que razona;*
Furioso, pero que se retracta;
Indulgente
Y contenida es su alma!
(6) Lugal.dimmer.ankia: *éste es el nombre*
Que le concedió nuestra Asamblea,
Dando, así, más empaque a su palabra
Que a la de los dioses, sus padres:
Pues, evidentemente, él es el Señor
De todos los dioses del cielo y de la tierra,
El Rey cuya custodia

[333] Los nombres de *Marduk* son en este caso, objeto de una numeración particular que aparece representada en el margen izquierdo: (1), (2), etc.

Temen los dioses en lo alto y en lo bajo.
(7) Nade.Lugal.dimmer.ankia: *es el nombre*
Que le hemos dado como Regidor de todos los dioses;
¡Aquel que, en el cielo y sobre la tierra,
Ha reestablecido nuestra situación, sin a[puros],
Y repartió sus puestos
A los Igigi *y a los* Anunnaki*!*
¡Aquél ante cuyo nombre, los dioses tiemblan
y se estremecen, estén donde estén!
(8) *¡*Asalluḫi, *éste es el nombre*
Que le concedió su padre, Anšar:
Pues él es, efectivamente, la Luz de los dioses,
Su poderoso Jefe de filas,
Aquel que, de acuerdo con su nombre,
Es el Protector de los dioses y del mundo,
Y que, en un duelo formidable,
Ha salvado nuestra angustiosa situación!
(9) *También se le ha denominado* Ansalluḫi.Namtila*:*
Dios vivificador,
¡A él, que de acuerdo con su propia naturaleza
Ha solucionado la peligrosa situación en que estaban todos los dioses!
¡El Señor que, con su santo encantamiento,
Ha dado la vida a los "dioses muertos"
Y ha destruido a sus obstinados adversarios!
¡Celebremos su valor!
(10) Asalluḫi.Namru, *de acuerdo con el nombre*
Que, en tercer lugar, se le ha conferido,
El dios puro,
Purificador de nuestra conducta.»
Anšar, Laḫmu *y* Laḫamu,
Tras haberle concedido, cada uno de ellos, uno de estos tres últimos nombres,
Declararon
A los dioses, sus hijos:
«¡Nosotros hemos conferido
Cada uno de estos tres nombres!
¡Pues bien, vosotros, igual que hemos hecho nosotros,
Pronunciad otros nombres para él!»
Tras escuchar esta orden,
Los dioses se alegraron
Y, en la Sala de Deliberaciones,
Intercambiaron sus opiniones:
«¡De nuestro Hijo, Campeón
Y Vengador,

De nuestro Protector,
Exaltemos, por tanto, los nombres!»
Y, sentándose en la Asamblea,
Ellos nombraron sus Destinos
Para que en todas las ceremonias
Se le invoque con un nombre diferente:

Segunda (11) serie VII: 1 ¡Asari: *el Donador de la agricultura,*
El Fundador de la parcelación de los campos,
El Creador de los cereales y del cáñamo,
El Productor de todo lo vegetal!
(12) ¡Asar.alim: *dominante en la Sala del Consejo,*
Donde su parecer prevalece!
¡[Aquel] al que los dioses respetan
Y que ignora el miedo!
(13) ¡Asar.alim.nunna: *el Venerable,*
Luz de [sus] padres y prog[e]nit[o]res!
¡Aquel que lleva a término las directrices
De Anu, *de* Enlil *y de* Éa, *el Príncipe (?)!*
Es él, su Protector,
Quien asigna a cada uno su parte,
¡Aquel que, por el bien del país,
Aumenta la abundancia en los campos!
(14) ¡Tutu:
El propio Agente de su renovación!
Sí, él liberó sus santuarios,
Para que ellos puedan estar ociosos;
Creó el encantamiento,
¡Para que los dioses se calmen
E, incluso cuando se abalancen con furia,
acaben retro[ced]iendo!
¡Él es el que está situado en el lugar más alto
En la Asamblea de los dioses, sus [padres]!
¡Ninguno de ellos
Se parecerá nunca a él!
(15) ¡Tutu.zi.ukkinna:
La vida de sus súbditos!
¡Aquel que, para los dioses, ha fundado
El cielo claro,
Se encargó de su existencia,
Y les concedió [sus puestos]!
[Aquel cuyas] hazañas [se recuerdan],
Sin ser olvidadas, por la multitud!
(16) *En tercer lugar lo llamaron* Tutu.zi.kù:
¡El Mantenedor de la purificación,
El dios de aliento benefactor,

El Señor de satisfacción y de gracia,
El Productor de riqueza y opulencia,
El Consolidador de la prosperidad,
Aquel que convierte en abundante
Todo lo que era escaso!
¡En medio de una angustia terrible
Nosotros respiramos su aliento benefactor!
¡Que se repita, celebrándolo!
¡Que se cante su alabanza!
(17) *En cuarto lugar, los humanos*
Deberán glorificar a Tutu.aga.kù:
¡El Amo del santo encantamiento,
El Vivificador de los moribundos,
Aquel que experimenta arrepentimiento
En favor de los dioses vencidos,
Que hizo quitar a los dioses hostiles
El yugo que sobre ellos habían impuesto
Y en cuyo beneficio,
Creó la humanidad!
¡El Misericordioso, aquel que tiene potestad
Para volver a la vida!
Que su gesta perviva,
Inolvidable,
En los labios de los cabezas negras,
A los que creó con sus manos!
(18) *Su boca pronunciará un encantamiento augusto*
Cuando, en quinto lugar, lo llamen Tutu.tu$_{6}$.kù:
¡Aquel que con su santo hechizo
Ha arrancado todo mal!
(19) Šà.zu: *¡el Conocedor del corazón de los dioses,*
El Escrutador de sus almas!
¡Aquel que de ninguna manera deja
Huir de entre sus manos a los malvados!
¡El Mantenedor de la Asamblea de los dioses,
Aquel que alegra sus corazones!
¡Su amplia Protección,
Que doblega a los rebeldes!
¡Aquel que hace triunfar la Verdad,
Que acaba con todo discurso pérfido
Y que diferencia, donde quiera que sea,
La mentira y la verdad!
(20) *Que después sea glorificado como* Šà.zu.zi.si:
¡El que impone silencio a los rebeldes
Y, de la persona de los dioses, sus padres,
ha abuyentado el estupor!
(21) *En tercer lugar, como* Šà.zu.suḫ.rim:

Que expulsa, a mano armada, a todos los adversarios,
Disipa sus maquinaciones
Y las convierte en viento;
Suprime a todos los criminales:
¡A todos aquellos que iban en su contra!
¡Al que todos los dioses, en coro,
No dejan de aclamar como tal!
(22) *En cuarto lugar, como* Šà.zu.gú.rim:
¡Aquel que restableció la sumisión a los dioses, sus padres,
Que acaba con todos los adversarios,
Aniquilando su descendencia,
Disipa sus maniobras,
Sin salvar a ninguno!
¡Que así se pronuncie y se repita
Este nombre sobre la tierra!
(23) *En quinto lugar, que en el futuro se le conozca*
También como Šà.zu.záḫ.rim:
¡Aquel que reduce a la nada a todos sus adversarios
Y a los rebeldes, por completo!
¡Aquel que hizo que todos los dioses huidos volviesen a entrar
En sus salas de ceremonias!
¡Que para siempre se conserve
Esta designación suya!
(24) *En sexto lugar, que también sea celebrado por todas partes*
Como Šà.zu.záḫ.gú.rim:
¡Aquel que personalmente, en el cuerpo a cuerpo,
Aniquiló a todos los adversarios!
(25) En.bi.lu.lu: *¡es el Señor*
Munífico por naturaleza!
¡El poderoso Pastor de los dioses, que
Instituye sus ofrendas,
Que funda y hace prosperar sobre la tierra
Pastos y aguadas,
Que excava los ríos
Y, con ellos, distribuye el agua fertilizadora!
(26) *Que también se le denomine* En.bi.lu.lu.e.pa$_5$.dun:
¡El Señor de la llanura y de la oleada (?),
62 *El Fontanero del Universo,*
El Fundador de los surcos!
62b *¡Aquel que, en pleno desierto, estableció*
La santa agricultura,
63 *Que alinea la distribución de las tierras y los canales*

Y que traza los surcos!
(27) *En tercer lugar, que se le celebre como* En.bi.lu.lu.-gú.gal:
¡El Fontanero de los cursos de agua divinos,
Señor de la abundancia, de la opulencia
Y de las grandes cosechas!
¡Aquel que instituyó la riqueza
E hizo rebosar de bienes el mundo,
Que concede el trigo
Y produce el grano!
(28) *¡Y, finalmente, como* En.bi.lu.lu.ḫé.gál: *Aquel que acumula la abundancia*
Para todas (?) las poblaciones,
Que hace llover la prosperidad sobre la tierra
Y hace que la vege[tación] crezca tupida!
(29) Sir.sir: *¡Aquel que apila*
Las montañas encima de Tiamat
Y que, a mano armada,
Tomó su cadáver como botín!
¡Aquel que vigila la tierra;
El ver[dader]o Pastor de los hombres!
¡Aquel cuya cabellera
No son sino plantaciones, campos cultivados y surcos!
¡Aquel que, en su furia,
Atravesaba una y otra vez la inmensa Tiamat,
Pasaba una y otra vez, como por un puente,
El lugar de su duelo con ella!
(30) *También lo llamaron* Sir.sir.malaḫ:
¡Y así va él, para siempre,
Siendo Tiamat *su barco*
Y él su barquero!
(31) Gilim: *¡el Acumulador de enormes montones*
En los graneros,
El Creador de los cereales y de los rebaños,
Aquel que garantiza la simiente del país!
(32) Gilim.ma: *¡el Consolidador del vínculo mutuo entre los dioses,*
El Creador del jus[to] Derecho,
La brida que frena a los malvados,
Inaugurando el ord[en] justo!
(33) A.gilim.ma: *¡el Lugar elevado*
Que aparta la Inundación, que controla la nie[ve],
Que, tras haber consolidado las regiones superiores,
Creó la tierra sobre el agua!

(34) Zu.lum: *¡aquel que asigna a los dioses sus campos*
Y que, clasificando su producto,
Les distribuye porciones y ofrendas
Y abastace sus Salas de Ceremonias!
¡El Demiurgo del Universo
Y el que dirige su marcha!
(35) *En tanto que Dios purificador del cielo y de la tierra,*
Ellos también lo llamaron Zu.lum.um.mu:
¡Aquel que, por su poder,
No tiene igual entre los dioses!
(36) Giš.numun.áb: *el Creador de toda las poblaciones,*
El Fabricante de los conti[nentes]:
¡Aquel que, habiendo destruido a los dioses de Tiamat,
Fabricó con una parte de ellos a los pueblos!
(37) Lugal.áb.du$_{10}$.bùr: *el Rey que disipa las maniobras de* Tiamat
Y le arranca sus armas;
¡Aquel cuyo reinado está sólidamente implantado,
Tanto en el futuro como en el pasado!
(38) Pa$_4$.gal.gú.enna: *¡el Jefe de todos los señores,*
Cuyo poder es sublime!
¡El más grande entre los dioses, sus hermanos,
El Soberano de todos ellos!
(39) Lugal.dur.maḫ: *¡el Rey que constituye el vínculo entre los dioses,*
El Señor del sublime vínculo,
El más grande sobre el asiento real,
Entre los dioses el muy augusto!
(40) A.rá.nunna: *¡el Consejero de* Éa;
El Creador de los dioses, [sus] padres!
¡Aquel al que, por su marcha principesca,
No se le puede comparar ningún dios!
(41) ¡Dumu.du$_6$.kù, *cuyo sagrado habitáculo*
Se renueva en el «Santo Montículo»!
¡El «hijo del Santo Montículo», sin el cual
El «Rey de la Santa Capilla» (= Éa) no toma ninguna decisión!
(42) Lugal.šu.anna: *¡el Rey cuyo poder es sublime*
Entre los dioses!
¡El Señor de la fuerza de Anu,
Más alto, todavía, que la persona de Anšar!
(43) ¡Ir.ug$_5$.ga, *el que, dentro de Tiamat,*
Los hizo a todos prisioneros!
¡Aquel que ha acumulado todo el saber,
Con una inteligencia infinita!
(44) Ir.Qin.gu, *el que hizo prisionero a* Qingu

En pleno combate;
¡Aquel que establece las delegaciones de poderes del Universo
Y establece la soberanía!
(45) ¡Kin.ma: *el Gobernador de todos los dioses,*
Su Consejero,
Ante cuya mención todos los dioses reaccionan aterrorizados,
Al igual que ante la tempestad!
(46) *¡En calidad de* É.siskur, *en majestad,*
Él residirá en la Casa de oraciones,
Y los dioses, ante él,
Presentarán sus regalos,
Mientras él recibe
Su homenaje!
¡Sólo él
Ha podido crear tales maravillas!
¡Los cuatro grupos de cabezas negras
Son sus criaturas:
Ningún otro dios, salvo él,
Sabe dirigir su existencia!
(47) ¡Gibil: *aquel que garantiza*
El resultado de la guerra,
Y, tras un cuerpo a cuerpo con Tiamat,
Se dedicó a crear maravillas!
¡Vasto es su entendimiento,
Él es capaz, inteligente,
Y los dioses, todos ellos, no llegan
A comprender su insondable corazón!
(48) Addu *será, también, su nombre:*
¡Como tal recubrirá toda la superficie del cielo!
¡Que su benéfico estruendo
Resuene por encima de la tierra!
¡Que, por medio de la lluvia, vacíe
La sustancia de las nubes!
¡Y que, con ello, aquí abajo,
Proporcione su subsistencia a las poblaciones!
(49) ¡Ašaru: *aquel que, de acuerdo con su nombre,*
Reguló los destinos de los dioses
Y se encargó personalmente
De todos los pueblos!
(50) 124bis Nêbiru: *él es*
Quien cuida los pasos entre cielo-tierra:
¡Nadie pasa de arriba a abajo
Sin solicitárselo!
Nêbiru *es su estrella,*

Que brilla en el cielo:
Allí ocupa el Polo
Y los dioses la admiran
Diciendo: «Él, que, infatigablemente, pasa una y otra vez
Dentro de Tiamat,
¡Que Nêbiru *sea su nombre,*
Pues él es el amo del interior!
¡Con este título, organiza
Las trayectorias de las estrellas en el cielo
Y apacenta, como a ovejas,
A todos los dioses estelares!
¡Que pueda vencer a Tiamat,
Y debilitar y extender el aliento de ésta:
Para que, en el resto de la historia,
En el largo declinar de los días,
Ella se desvanezca, sin que se la pueda llegar a retener,
Y desaparezca para siempre!»

Dos Nombres suplementarios [51]

¡Como él había creado el cielo
Y el infierno,
Su padre Enlil *le confiere, además,*
El nombre de En.kur.kur*!*
Éstas son las denominaciones que los Igigi
Enumeran con todo detalle.

[52]

Una vez que Éa *las hubo escuchado,*
Su corazón se alegra mucho (y dice):
«Que aquel cuyas denominaciones
fueron glorificadas por los padres,
Tenga también, tanto él como yo,
El nombre de Éa*!*
¡Que promueva, en su totalidad,
El sistema de mis estatutos,
Que él personalmente ejecute
Todos mis mandatos!»

Doxología final

¡Con estas cincuenta denominaciones,
Los Grandes Dioses
Concedieron cincuenta nombres a (Marduk),
Atribuyéndole una personalidad excepcional!
¡Que se recuerden
Y que los Ancianos los expongan!
¡Que el sabio y el erudito
Los mediten por igual!
¡Que el padre, repitiéndolos,
Los inculque a sus hijos!
¡Que el pastor y el zagal del pueblo

Adquieran con ellos inteligencia,
Para que, libre de toda tibieza
Hacia Marduk, *el* Enlil *de los dioses,*
Prospere su reino
Y él permanezca sano y salvo!
*¡Duradera es la palabra de (*Marduk*),*
Irreformable su orden:
Ningún dios puede cambiar nada
Que salga de su boca!
¡Si él se obstina en lanzar
Una mirada malévola
En su arrebato, ningún dios
Puede hacer frente a su furia!
¡Su corazón es insondable,
Inmenso es su espíritu!
¡El culpable y el delincuente
Están ante él!
¡Ésta es la revelación que un anciano,
Al que le había sido expuesta,
Puso y dispuso por escrito
Para enseñar a la posteridad!
[Las proezas (?)] de Marduk,
Que creó a los dioses Igigi,
[Que sean recitadas (?)],
Pronunciando su nombre,
[Y que se salmodie (?)]
El canto de Marduk,
[Que], después de haber derrotado a Tiamat,
Recibió el Poder soberano.

4. Resulta evidente, desde la primera lectura, que el interés fundamental de los autores de esta obra radicaba en glorificar a *Marduk:* lo alaban sin límite, acabando (VI: *121* - VII: *144*) con ese interminable y solemne catálogo de las «cincuenta denominaciones» que van dando cuenta de su autoridad, su majestad y su predominio universales. Con anterioridad, toda la narración viene a demostrar la legitimidad de dicha situación, aclarando la razón de ser de la misma. Su deseo de glorificación es tan vigoroso que resulta muy difícil no apreciar en la obra cierto aroma apologético.

Es preciso señalar que *Marduk* era, efectivamente, un recién llegado dentro del panteón mesopotámico: ni tan siquiera estamos seguros de que su nombre, como tal, aparezca mencionado con anterioridad a inicios del II milenio. Era la divinidad políade de una ciudad de segunda fila, Babilonia, que no llegó a tener un papel brillante en la historia de estas regiones hasta que el sexto representante de su primera dinastía (1894-1594), el célebre Ḫammurabi (1792-1750; II, § 11), la convirtió

en capital, e incluso en metrópoli, de un reino que llego a reagrupar de manera estable a toda la región, de norte a sur, y que supuso un nuevo punto de partida tanto en el orden político como en el cultural. Teniendo en cuenta que se consideraba que los dioses compartían el destino, el progreso y la ruina de las ciudades que caían bajo su responsabilidad, el nuevo papel político de Babilonia debía conferir a su patrón divino una promoción equivalente dentro del universo celeste. Ḫammurabi lo declara, con total claridad, en el prólogo de su «Código» (anverso I: *1-26*):

> Anu *el Sublime, el rey de los* Annunaki, *y* Enlil, *el señor del cielo y de la tierra, los encargados de asignar los destinos del país, otogaron a* Marduk, *el hijo de* Enki, *el poder supremo sobre todos los hombres y lo han hecho prevalecer entre los* Igigi, *cuando ellos concedieron a Babilonia un papel preminente e hicieron que su autoridad se desbordase sobre el universo, estableciendo en ella una realeza eterna, tan inquebrantable como el cielo y la tierra....*

Este progreso político, sin embargo, no podía repercutir con la misma rapidez sobre la devoción religiosa corriente, cuya esencia es totalmente diferente al sentimiento derivado de las cuestiones públicas: fueron precisos varios siglos, durante los cuales vemos cómo la importancia religiosa de *Marduk* va creciendo poco a poco hasta que se le llegó a conceder, en la piedad y en la creencia popular, el rango que ocupaba en las instituciones del Estado. Tras el largo torpor político de la época cassita (1594-hacia 1156) y con el acceso al poder de la dinastía de Isin (hacia 1156-1025), que iba a devolver al país su independencia y cierto gusto por la recuperación de su gloria pasada, se vivió una época de seguridad y de euforia política que contó con el apoyo de una victoria como la de Nabucodonosor I (hacia 1124-1103) sobre los elamitas, tras la cual fueron llevadas en triunfo a Babilonia las imágenes sagradas de *Marduk* y de *Zarpanit,* su esposa, «exiliadas» desde hacía mucho tiempo (IV, § 17; XV, § 10), acontecimiento que posibilitó la ocasión para que se reconociese, definitivamente, su absoluta superioridad y primacía teológica. El *Enûma eliš* fue escrito por los doctores de esta época con la finalidad de hacer pública, promover, dar carta de naturaleza como doctrina y explicar dicha superioridad y primacía.

5. La tesis que ellos defienden en dicha obra es simple y categórica: *Marduk* se convirtió en el primero entre todos los dioses y en su soberano y, por tanto, tiene que ser tratado como tal, pues los salvó de un peligro fatal, lejano en el «tiempo mítico», en el momento en que un seísmo formidable había sacudido y desgarrado a su comunidad. Él se convirtió en el soberano absoluto del universo y de los hombres que, como tal, tiene que ser exaltado y venerado, pues su victoria le dio la ocasión de crear y organizar el mundo terrenal y la humanidad. Para demostrar, punto por punto, este amplio teorema tuvieron que «imaginar» y cons-

truir todo su relato: remontando al origen de las cosas y narrando, en primer lugar y por medio de una teogonía (§§ 6-12), el origen de la sociedad divina, para así establecer límites fundamentales; después, tratando acerca del universo material y de los hombres por medio de una cosmogonía y de una antropogonía (§§ 13 s.) en las que el héroe desempeña un papel determinante y magistral. Los autores, personalmente, han trazado las bases de esta historia, que por su tema, su trama y su amplitud, no tiene equivalente en la literatura del país –afirmación sobre la que no cabe la menor duda, a poca atención que se haya prestado a todo lo precedente–, recogiendo un poco por todas partes, tanto de su tradición como de su literatura mitológica, las «invenciones calculadas» que resultaban más adecuadas para sus objetivos. Posteriormente, las reunieron en un mismo conjunto y las fundieron en una brillante y poderosa *síntesis*, digna, por su inspiración, del título de «*Epopeya*». Para darse cuenta de ello no hay más que recurrir, a la hora de revisar las grandes líneas del relato, a las «fuentes» de cada una de éstas, en aquellos casos en que nos resultan conocidas, y, así, llegamos a comprender, al mismo tiempo, la erudición, la dependencia de la mitología anterior y la originalidad, verdaderamente genial, de que hicieron gala sus autores a la hora de dotar a todo este material de un nuevo valor en función de la finalidad perseguida por dicha obra.

6. *La Teogonía y la creación de la comunidad de los dioses* ocupan, como era de esperar y el tema se merece, más de la mitad del poema (I: *1* - IV: *134*). Preocupados por ofrecer una explicación exhaustiva de las cosas, los autores han querido remontar en el tiempo a una época mucho más remota que aquella en la que los autores del *Atraḫasîs* habían comenzado su relato: el momento más cercano posible al comienzo absoluto, antes, incluso, de que apareciese el Cielo del que iba a nacer la Tierra (**32**) o de que aquél la fecundase (**30**; **31**); e incluso antes de que existiese esa masa, todavía indiferenciada, de lo Alto y de lo Bajo que se separó en un principio (**29**). Siguiendo una tradición atestiguada, a su modo, en la *Teogonía de Dunnu*/**28** y, sobre todo, con mucha mayor claridad, en *Marduk, creador del mundo*/**38**, a la manera de un «no ser» liminar con el cielo *(1)*, la tierra *(2)* y los dioses *(7-8)*, sus autores, simplemente, nos presentan una gran inmensidad de agua. En un país como Babilonia, donde se podía conservar el recuerdo, muy lejano y brumoso, de una lenta emersión de la tierra firme (**33**) gracias, en principio, a los pantanos y «aglomeraciones de cañas» *(6)* que todavía se podían ver en su región meridional –y que aún se aprecian en la actualidad–, que constituían un resto de dicho pasado y un claro modelo para esta idea, resultaba muy sencillo recurrir al agua a la hora de buscar una materia prima única y universal, indiferenciada y que se impone sobre todas las cosas, del mismo modo que otros habían podido recurrir al río creador (**33**): el agua de la que emerge el suelo, marco y soporte de la vida, el agua que, en cierto sentido, hace visible, presente y existente, la tierra cuyos contornos recorta con sus orillas.

Pero, como también existía una antigua tradición que consideraba que las dos grandes acumulaciones cósmicas de agua eran imposibles de reducir (el mar, salado, y el agua dulce), para preparar el movimiento sucesivo y generador que, como en otras ocasiones (**39**), debía hacer aparecer a los seres diferenciados, los autores de la *Epopeya* han presentado esta masa acuosa como la «mezcla» (*5*) y la reunión de dos enormes conjuntos, confusamente tratados aquí (XII, §§ 7 y 17) como materias, lugares y personalidades fantásticas; a uno de ellos, siempre por medio de esa evidencia fundamental que es la generación sexual, se le consideraba masculino, el agua dulce, a la que se denomina *Apsû* (3), y al otro femenino, *Tiamat,* «la Mar» (*4*). Al igual que han hecho otros autores de cosmogonías y toda una tradición de mitología no literaria que tenemos documentalmente atestiguada, y del mismo modo en que aparece señalado (XII, § 3) en los «catálogos razonados» de divinidades que sitúan al frente de todo a los «antepasados» (literalmente: los «padres y madres») primordiales de todo lo que existe, los autores del *Enûma eliš* han imaginado que este monstruoso abrazo original fue muy fecundo y, para explicar el origen de las cosas que existen, también han escogido el modelo de pareja generatriz (V, § 6; VII, § 5 s.; VIII, §§ 11, 15; XII, §§ 7, 13, 14, 19...). Es así como, tras mencionar la reunión del Progenitor (*3*) y de la Generadora (*4*), o, dicho de otro modo, su emparejamiento hasta no ser más que uno solo, comienzan a sucederse *en ellos* (pues todavía no existía nada fuera de ellos y, además, se les consideraba, al mismo tiempo, como lugares y como personas) las descendencias divinas.

7. El texto no se preocupa por señalar el nacimiento de *todos* los dioses. Por una parte, procede mediante largas etapas, comenzando por las divinidades que son a un tiempo más arcaicas e imperfectas y todavía rudimentarias, citando sólo una categoría que, desde su punto de vista, parece ser la más llamativa: los monstruos acuáticos denominados *Laḫmu-Laḫamu* (ver IV, n. 35 y XIII, n. 320), que no eran necesariamente considerados como asexuados y fecundos (*10*); después, pasa a los dioses completos y «superiores», a los que presenta a través de su primera pareja (*12*): «El Cielo en su conjunto» (*An.šar,* en sumerio) y «La Tierra en su conjunto» (*Ki.šár,* en sumerio) –precisamente la pareja con la que comienzan, de manera más o menos explícita, el resto de las teo/cosmogonías (XII, § 3).

Así pues, y a través de generaciones, van apareciendo el resto de las divinidades del panteón. Pero los autores, cuya tarea no era dar una explicación de este último en toda su integridad, sólo nos ofrecen un linaje, el principal y más ejemplar, a través de cuatro descendencias consecutivas, para así llegar directamente al héroe del poema. *Anšar-Kišar* procrean a *Anu* (*14*), cuya esposa no llega a ser mencionada, *brevitatis causa,* y también porque la tradición nunca le había llegado a conceder un papel muy activo o significativo; de él nace *Éa,* al que, en este caso, se denomina *Nudimmud* (*16*), como también ocurre, con mucha frecuencia, en otras obras (XII, § 21). Este último, junto con su paredro, *Damkina,* cuya persona todavía no aparece mencionada, traerá más

tarde (*79-84*) al mundo a *Marduk*. No se niega la existencia del soberano de los dioses según el antiguo sistema de la «tríada», *Enlil*[33-i] (ver, además, IV: *186;* V: *8; 80;* VI: *64;* VII: *6; 136; 139* y comparar con el resumen de Damascio, § 25), pero tampoco se le concede, en este caso, un papel predominante: bien sea por atenerse al linaje fundamental o porque *Marduk* ya lo había sucedido; o quizás, también, como consecuencia de una latente depreciación de dicho dios con relación a *Éa* (cuyos inequívocos signos ya hemos visto en el *Poema del Muy Sabio;* ver, en concreto, XII, § 12). Pues este dios, cuyos excepcionales méritos nunca llegaron a ser puestos en entredicho en el conjunto de la literatura mesopotámica mitológica o de otro tipo llegada hasta nosotros, también es muy celebrado en este caso (*17-20*), tanto por sí mismo como en calidad de (futuro) padre de *Marduk*.

8. Acto seguido, el relato nos va a presentar, en funcionamiento, las capacidades de dicho dios: un formidable conflicto sacude a la sociedad divina, antes incluso de que ésta llegue a sus últimas generaciones (*21-70*). Este hecho implica una primera discrepancia dentro del mundo divino ya existente: lo que los separa no es, como en el *Atraḫasîs,* su situación «económica», sino su edad. El texto no lo aclara, pero resulta evidente que enfrenta a los «dioses hermanos», joven y alegre grupo, lleno de vida y, por tanto, ruidoso (*21-24*), y a las divinidades amantes de la calma y que parecen estar algo entumecidas: los miembros de más edad de la familia (*22, 25-27*). Al igual que sucede con *Enlil* en el *Muy Sabio* (XIII, § 16) –desconocemos si estamos ante la reutilización de un mismo motivo o ante un recuerdo utilizado para evocar las reticencias que dicho dios había manifestado en aquel antiguo poema–, el insomnio hace que *Apsû,* junto con su paje, quiera dar una solución brutal al problema que se le ha planteado (¿estamos ante otra alusión más al *Enlil* del *Atraḫasîs*-XIII, §§ 12, 17, 19, 21-?): exterminar a esos jóvenes dioses (*29-40*). Pero, dado que una madre siempre es mucho más paciente e indulgente para con sus hijos, *Tiamat* se niega, haciéndose eco, en cierto sentido, de un verso del *Atraḫasîs* conservado, única y exclusivamente, por un testimonio reciente (XIII, § 5, a, IV: *27* s.): «¿Por qué nosotros mismos vamos a destruir lo que hemos creado?» (*41-46*). *Mummu,* el paje de *Apsû,* obstinado y pérfido, incita a escondidas a su amo para que no haga caso a su esposa, y *Apsû* se dispone a ello, con vivacidad (*47-54*).

Pero, al igual que sucede en el *Muy Sabio* con la divulgada decisión del Diluvio (XIII, § 18 s.), el siniestro plan de *Apsû* llega a ser conocido por los interesados (*55* s.), que, una vez enterados, se inquietan (*57* s.). *Éa* será el encargado de salvarlos, elaborando, como siempre, un plan de conjunto ingenioso y eficaz (*59-61*): dado que *Apsû* quiere dormir, él lo duerme, en efecto, al igual que a su *alter ego,* con un filtro cuyo secreto le pertenece (*62-66*), manifestándose así en una faceta de su persona

[33-i] Existe una tradición que lo presentaba como hijo de *Anšar* (**2**: *34*).

que posteriormente resultará muy conocida, como el gran dominador de las fórmulas «mágicas» y de exorcismo (ver VIII, n. 120). Mientras su víctima está inconsciente, él la despoja de los talismanes de su poder (comp. con X, § 20), de los que se apodera (*67* s.); después, una vez neutralizado el paje (*70* y *72*), da muerte a *Apsû:* es decir, lo transforma de persona en lugar, de dios en emplazamiento sagrado, hace de él su residencia (*71*), estableciendo allí su palacio y sus habitaciones (*75* s.). De este modo se explica ta tradicional atribución de esta parte del universo, el *Apsû,* a *Enki/Éa* (IV, §§ 6, 7, 16 s.; VII, § 23; VIII, § 26...): la masa de agua dulce sobre la que, más tarde, se asentará la tierra de los hombres.

9. Es entonces, una vez que sus padres ya se encuentran instalados a su antojo en su residencia, cuando es procreado y traído al mundo el héroe del poema, el centro de interés de toda la *Epopeya: Marduk* (*79-84*). Desde su nacimiento, aparece como el más sublime éxito del mundo divino. Su presentación es un grito de entusiasmo (*85-104*) con el que, de acuerdo con los puntos de vista de la época (v.g. XIII, § 15...), y basándose en la asonancia de su nombre con las vocales que designan al «hijo» (*mâr* en acadio) y al «sol» (utu en sumerio), el autor hace que su abuelo, *Anu,* lo salude como al verdadero sol entre los dioses, aquel que por sí solo equivale, por su potencial sobrenatural, de resplandor y de fuerza, a «diez» o, incluso, a «cincuenta» (*101-104;* este hecho será posteriormente –§ 19– aclarado por la serie de los nombres-personalidades que se le atribuirán).

10. Son, precisamente, su potencia vital y su exuberancia –el *Muy Sabio* ya puso claramente de manifiesto (XIII, § 17) que ambas eran sinónimos de disturbios y de «rumor»– las que va a desencadenar la segunda crisis, todavía más grave, dentro de la comunidad divina. Mientras jugaba, el *Marduk* niño fabrica «el polvo» (comparar, al menos en su sentido, con **38**: *18*) y hace que los Vientos, que *Anu* había creado para darle como sonajero, lo lleven en sus remolinos (*105-108*). Estos sobresaltos y tumultos provocan en *Tiamat,* rodeada de todo un grupo de divinidades que también son hostiles a la «joven generación», el mismo sobresalto que anteriormente habían provocado en *Apsû* y en su paje: pierden, por su parte, su tranquilidad y su sueño, y, al igual que había hecho *Apsû,* reclaman pura y simplemente la supresión de los causantes de dicho tumulto (*109-124*). En esta ocasión, *Tiamat* se deja convencer. A su alrededor se reúne, entonces, toda una camarilla de intransigentes y de excitados (*125-133*). Y, como preparación para una batalla cósmica, la anciana madre universal recupera su capacidad para crear, de manera inmediata y por sí sola, seres, a un tiempo enormes y deformes, incompletos y ambiguos. Ella, entonces, crea a modo de compañeros y de «armas», o mejor dicho, quizás, como «ejército», once (¿tipos de?) criaturas monstruosas, híbridas y terroríficas, que recuerdan -sin duda de manera mucho más sorprendente- a los temibles adversarios que, según el *Lugal.e*/**20** (*129* s.) y el *An.gim*/**21** (*31* s.), *Ninurta* había encontrado ante sí en la Montaña (X, §§ 4, 11). Organizando rápidamente su camari-

lla, *Tiamat* busca para su lecho a un sustituto del difunto *Apsû* (*155*), encontrándolo en *Qingu* o *Kingu,* un dios perteneciente a su círculo de sometidos –desconocido fuera de este relato y cuyo nombre nos resulta imposible de analizar– al que convierte en capitán de su ejército y en organizador del combate, al tiempo que en soberano de los dioses de su partido (*147-161*). Tras esto, no le queda más que exhortar a su tropa para que se disponga a una guerra sin piedad (*160*-II: 3).

Una vez más, *Éa* se entera de la noticia (II: *4*) y, consciente del peligro que se cierne, va a dar la alerta a *Anšar,* el decano de la generación de los dioses amenazada por los preparativos de *Tiamat* (II: 5-*10*). De acuerdo con el gusto literario de la época y la norma corriente del estilo noble (las cuales ya conocemos desde el inicio de la presente obra-III, § 10), Éa no hace mas que repetir literalmente, en unos cuarenta versos, todo aquello que el narrador acaba de exponer (II: *15-48* / / I: *129-162*), añadiendo tan sólo un corto preámbulo (II: *11-14*). *Anšar* se asusta y se asombra (II: *49-51*), pero quizás menos que *Enlil* en el *Atraḫasîs* (XIII, § 12). Al igual que sucede en *Anzû*/**22** (X, § 20), necesita encontrar un campeón para hacer frente al peligro. Aquí comienza una de las dos partes peor conservadas de nuestra *Epopeya.* Lo poco que se conserva nos permite, no obstante, llegar a conjeturar plausiblemente la secuencia de los acontecimientos, inspirados de forma manifiesta en narraciones mitológicas más antiguas, empezando por el ya mencionado *Anzû.* El primer héroe en el que, de entrada, piensa *Anšar* es en el propio Éa, al que invita para que vaya a enfrentarse con Tiamat (II: *52-76*). *Éa,* dándose cuenta, sin embargo, de que dicha colosal enemiga sobrepasa con mucho sus propias capacidades, a pesar de ser inmensas, rechaza la primera proposición que, en este sentido, se le hace (II: *77?-86?*). Parece que como sustituto propone a alguien más fuerte que él: *Anu* (II: *87?*), al que, en efecto, recurre *Anšar* (II: *93?-99?*). Éste, en principio, acepta y se pone en camino, pero también acaba renunciando (II: *100?-107?*) –si bien, por culpa del mal estado de conservación del texto, ignoramos las razones que lo llevan a ello–. A partir de este momento, entre los dioses amenazados se difunde un profundo desasosiego y una gran angustia (II: *108?-113?*).

11. Al reemplazar, dicho sea a vuelapluma, a las tres divinidades menores, y claudicantes, que se proponen en el *Anzû* (**22**, X, § 20) por los dos dioses principales del panteón (dejando siempre a un lado, como ya vimos, a *Enlil*), el autor no hacía mas que preparar la gloria del héroe que no sólo va a aceptar esta misión, sino que, incluso, la llevará a término. Pero *Éa* –¡siempre él!– no ha dicho todavía su última palabra y, al igual que en el *Anzû* (*ibid.*), va a descubrir –actuando según su naturaleza, que no es la del combatiente sino la del pensador ingenioso– al futuro vencedor: *Marduk,* su propio hijo, el cual, de acuerdo con su categoría de dios joven, asistía modestamente a la escena a cierta distancia (II: *117?*). *Éa,* siempre sutil, le aconseja que sólo se aproxime lo suficiente como para atraer la mirada de *Anšar:* este simple vistazo bastará para que se presente ante el viejo soberano como el

único dios capaz de hacer frente a la formidable *Tiamat* (II: *123?-140?*; comparar con **20**: *149-150*). Pero *Marduk,* consciente de que, si salva a los otros dioses, debe ser recompensado con el dominio y el mando sobre todos ellos, reclama, a cambio de su participación en el combate, los plenos poderes para así institucionalizar de alguna manera la superioridad sobre el resto de los dioses (II: *141?-150?*), que habrá quedado demostrada como consecuencia de su victoria sobre *Tiamat.*

Esta transferencia de autoridad sólo se podía llevar a cabo, consentir y realizar en una asamblea plenaria de los dioses, incluso los más arcaicos, que no se habían adherido al bando de *Tiamat* (III: *4*): por esta razón *Anšar* convoca a todos los dioses (III: *1-12*); y, al indicarle al personaje al que ha encargado dicha misión el mensaje que debe decirles, no hace más que repetir, una vez más, toda el asunto tal como ya vimos que había sido expuesto: se trata de la tercera recitación, *verbatim,* de los preparativos de *Tiamat,* tal como *Éa* los había expuesto anteriormente (III: *13-52* / / II: *15-48* / / I: *13-64*), añadiendo sólo unas pocas palabras para recordar la continuación (III: *54-64* y *65* s.). El mensajero, entonces, parte para cumplir sus órdenes: magnífica ocasión para repetir, por cuarta vez, el mismo discurso a los dioses interesados (III: *66-124* / / *13-64,* etc.). Éstos, en principio, se quejan de la amenaza, cuya legitimidad no pueden admitir (III: *125-128*); después, sin demora, se constituyen en una asamblea, al mismo tiempo –y de acuerdo con la costumbre de la época– deliberativa y festiva: VII, §§ 8, 24; VIII, § 21; IX, §§ 18, 21..., hecho que, como el resto del ceremonial aquí expuesto, nos muestra, a juzgar por las evidencias, la etiqueta oficial del país y de la época: del mismo modo que ocurre en otros mitos (**3**; **4**; **7**; **11**...), las grandes decisiones y el entendimiento común se ven facilitados por la euforia del banquete y por los vapores de la cerveza (III: *125-137*). Pues los dioses, como naturalmente cabía esperar, van a aceptar las condiciones de *Marduk* (III: *138*).

De este modo, ellos le otorgan los plenos poderes o, dicho de otro modo, la autoridad soberana sobre ellos mismos y sobre el universo (IV: *1-18*), autoridad que no restringen única y exclusivamente al mando militar, aun cuando no olviden que, de principio, se la han concedido para la guerra y para la victoria (IV: *16-18*). En su mundo sobrenatural, el instrumento y el signo de este poder es la palabra eficaz que sólo con decirse lleva a cabo aquello que expresa: también los dioses someten al incontinente *Marduk* a la prueba de la omnipotencia oral, solicitándole que, con una simple palabra, cree una constelación (todavía «única», pues los astros sólo se llegarán a crear posteriormente: § 17), la haga desaparecer y, después, la vuelva a hacer aparecer (IV: *19-26*). La prueba demuestra que él está en posesión de dicho poder, propio de un soberano, y ellos lo aclaman como tal (IV: *27* s.) y le entregan las insignias-talismanes de la realeza (ver X, § 20), junto con las de la autoridad militar, pues si, como le recuerdan los dioses, lo han investido como soberano es, en principio, para que los libre de *Tiamat* (IV: *30-34*).

12. Él, entonces, se prepara sin demora para la guerra. Pero, en lugar de rodearse, como la anciana diosa, de fuerzas brutas, ambiguas y salvajes, se provee, de manera muy inteligente (¿acaso no es hijo de *Éa*?) con armas racionales que prepara en función de una táctica concreta: una parte de ellas está constituida por fuerzas de la naturaleza, sometidas y adaptadas a la lucha cósmica: los relámpagos, la tormenta, los vientos y el Diluvio, todos más o menos hipostasiados (IV: *35-49*). Resulta preciso indicar que, en este caso, los autores se han inspirado en *Ninurta* y en sus preparativos bélicos tal como aparecen en el *Lugal.e*/**20** (X, § 5, 5.º), en el *An.gim*/**21** (*ibid.*, § 12) y en *Anzû*/**22** (*ibid.*, § 21 s.): hasta su carro, de tiro cuádruple y triple equipación, (IV: *50-56*), recuerda al de dicho dios (**21**, § 12). Montado de este modo, resplandeciendo con un brillo sobrenatural proporcionado a su fuerza, y provisto de útiles protecciones «mágicas», parte para enfrentarse con *Tiamat* (IV: *57-62*), mientras los dioses se agitan ansiosos (IV: *63* s.).

Cuando él está lo suficientemente cerca de ella como para calcular su estrategia, descubriendo, de repente, el formidable carácter de sus adversarios, el corazón, en principio, le falla –precaución oratoria con la que se consigue reforzar el extraordinario valor de su coraje: comp. con X, § 5, 5.º– para gran susto de los dioses (IV: *65-70*). *Tiamat* se aprovecha para intentar que abandone su causa y debilitar su resolución (IV: *71-74*). Pero él se recupera con rapidez y, para provocarla, le reprocha vigorosamente su comportamiento (IV: *75-86*): intenta ponerla furiosa para que, así, le resulte mas difícil tomar una decisión fría y calmada, convirtiéndola, por tanto, en más vulnerable (IV: *87-92*). Finalmente, entran en combate: utilizando una táctica similar a la que *Éa* le había aconsejado a *Ninurta* que utilizase contra *Anzû*/**22** (XI, § 22), pero cuyo único responsable es, en este caso, el héroe, *Marduk* la rodea y la paraliza con sus Vientos como «red de combate», y, como aquella abre la boca por el estupor que le provoca el trato que está recibiendo, él hace que en ella se precipiten los otros Vientos: de este modo, *Tiamat* se encuentra incapacitada (al igual que, en cierto sentido, había sido el caso de *Anzû* –*ibid.;* ver también X, n. 211–, si bien el procedimiento utilizado es diferente) para pronunciar contra el héroe sus eficaces encantamientos: totalmente inflada, inmóvil y muda, a *Marduk* le resulta mucho más fácil traspasarla con una flecha y destriparla (IV: *93-102*).

Una vez vencida su soberana, los dioses de su grupo huyen en desbandada, y *Marduk,* sin esfuerzo, logra culminar su misión: los hace prisioneros y despoja a su jefe, *Qingu,* de los poderes soberanos que ostentaba, especialmente –al igual que sucede en *Anzû*/**22**, § 20)– de la Tablilla de los destinos, de la que se apodera el héroe (IV: *103-122*). Su victoria es, por tanto, total. Pero él, en principio, quiere hacer que sea definitiva y para ello separa todo lo que puede del cuerpo de *Tiamat* la sangre que éste contenía, pues, de acuerdo con la fisiología de la época, todavía podía devolverle la vida, ya que siempre se podía temer que intentase reanimarla. Al igual que vimos que ocurría con las alas de

Anzû/**22** (§ 22; ver también X, n. 216), hace que la sangre sea llevada a un lugar seguro, inaccesible y secreto que, evidentemente, no es el Ékur. Conscientes, entonces, de que ya estaban fuera de peligro, los dioses de su partido le manifiestan su gratitud (IV: *123-124*).

A un conquistador verdaderamente superior se le reconoce por el partido que sabe sacarle a su victoria: por este motivo, en este punto del poema se nos muestra a *Marduk* que, lejos de dormirse en los laureles, medita ante el prodigioso cadáver de *Tiamat,* tranformada tras su muerte –al igual que anteriormente, § 8, vimos que le ocurría a *Apsû*– de divinidad en lugar y de persona en materia, con la intención de «fabricar maravillas» con él (comp. con X, n. 194).

13. Se anuncian así, en cierto sentido, la *cosmogonía* y la *antropogonía* que, a diferencia de todas las que hemos visto anteriormente (**28-44**), con la única excepción de **38** (cuya dependencia de nuestro *Enûma eliš* es más que plausible), son única y exclusivamente responsalibilad de *Marduk* (IV: *135*-VI: *34*). Comienza, a partir de este momento, un desarrollo que resulta bastante difícil de comprender, no sólo por culpa de las mutilaciones del texto (en especial entre los versos *25* y *65* de la tablilla V), sino, sobre todo, porque la finalidad de la labor de creación que aquí se detalla era mostrar cómo había sido creado un cosmos cuya imagen era muy diferente a aquella que a nosotros nos resulta más familiar. Recurriendo a todo lo que creemos saber, gracias a otros documentos, sobre la cosmología babilónica, podemos, al menos, intentar discernir las grandes líneas de esta *cosmogonía* con la que comienza una nueva sección del relato.

El universo era imaginado (IV, § 16; V, § 6) como una gigantesca esfera hueca, rodeada por todas partes por una masa de agua de un tamaño mucho mayor, a la que podríamos llamar Océano cósmico. *Marduk* la había creado depositando «arriba» una de las mitades del monstruoso cadáver de *Tiamat* (IV: *129* s.) y –el texto no lo dice explícitamente, pero la situación no permite dudar de ello– «abajo» la otra mitad: así fue como dispuso el vacío central del espacio. Esta esfera constituía un sistema sólido, sostenido por sus dos extremos: por una parte por la cabeza de *Tiamat,* a la que estaban siempre adheridas las dos partes de su cuerpo, partido «como un pescado seco» (IV: *137*), y, por el otro extremo, por la «cola». Resulta evidente que la «cabeza» en cuestión representaba, en la parte central y principal de la tierra que, por entonces, se identificaba con «el país» (V, § 6), la enorme masa montañosa del Norte (V: *54;* ver *infra*). Desconocemos qué se quería evocar con la «cola» (V: *59*), unida a una «gran cuerda» cósmica (dur.maḫ/*durmaḫu*), también muy enigmática, con la que se intentaba asegurar, evidentemente, el equilibrio y la estabilidad del globo del universo, que, en sí mismo, estaba rodeado por el exterior, para hacerlo todavía más cerrado e indisociable, por una «red» a la que *Marduk* había sujetado toda esta prodigiosa maquinaria (V: *64*) y que ignoramos de qué modo se podía representar. También adivinamos, pero sin llegar a hacernos una clara representación, que al final del

horizonte existía una parte abultada y sólida –«la grupa» (?), literalmente «las ancas, las caderas» (?)– que sostenían la bóveda celeste, y otra parte, que no podemos llegar a identificar por culpa de la fractura de la tablilla y la pérdida del texto, que servía para dar firmeza a la plataforma terrestre (V: *61* s.). Esta última –si bien el texto, en su parte conservada, no dice nada al respecto– estaba rodeada por las aguas saladas del mar que recibía el nombre de *tâmtu, tiamtu,* del que *Tiamat* no era más que una forma gramatical, y que, sin duda, estaba formada por porciones del «océano cósmico» a las que, a modo de encargados de las exclusas de un canal, habían dado paso los «Guardias» designados por *Marduk,* siguiendo sus órdenes, para impedir que toda esa masa de agua se precipitase en el vacío central (IV: *139 s.*)[335]. La tierra firme, el (futuro) habitáculo de los hombres, flotaba sobre la inmensa capa de agua dulce del Apsû que, como hemos visto (§ 8), ya había sido creada por *Éa* y que, por tanto, pasó en esta ocasión a estar integrada dentro del nuevo sistema, si bien a este respecto el texto tampoco nos dice nada de forma explícita. Teniendo en cuenta la complejidad de este cuadro cosmológico y las diferencias que presenta con el nuestro, para ofrecer una aclaración de la exposición del *Enûma eliš* en toda su integridad sería necesario recurrir a interminables, abrumadoras y eruditas explicaciones secundarias que, creemos, es mejor dejar en manos de los especialistas.

Después de haber creado el marco de todo este conjunto así definido (IV: *137* s.), *Marduk,* evidentemente, se ocupa, en primer lugar, de organizar la parte superior del mismo, el cielo, la zona reservada a los grandes dioses (IV: *146*); siguiendo el modelo del Apsû y de su palacio, edificado por *Éa,* en principio, para su disfrute, *Marduk* construye y prepara un inmenso palacio-santuario, llamado É.šár.ra –en sumerio «Templo Universal» (IV: *141-146*)–. Allí dispone, de inmediato, las residencias de los distintos grandes dioses, junto con las constelaciones y las estrellas que, en mayor o menor medida, se imaginaban como sus sombras, como sus siluetas luminosas, proyectadas sobre la pantalla de la parte inferior del cielo, aquella que está más próxima a nosotros (V: *1* s.). Después definió el ciclo de tiempo, con los astros que deben regular y asegurar su secuencia infalible, tanto en años como en meses, estando marcados, cada uno de estos últimos, por tres astros que, según la astrología al uso en la época[336], servían para definirlos. También establece el movimiento circular alrededor de un eje centrado en la estrella polar (V: *2-7*), disponiendo, a cada uno de sus lados, los diferentes sectores del cielo estrellado y las «puertas», oriental y occidental, por las que, por una parte, saldrán y, por otra, entrarán, en su ronda eterna, los astros (V: *8-10*). En un lugar más elevado (V: *11*), instala, por una parte,

---

[335] No se trata, en realidad, de los mismos «guardianes» que en **45** (ver XIII, n. 320), pues el contexto es totalmente distinto.

[336] WEIDNER, *Handbuch der babylonischen Astronomie,* I, p. 62 ss.

al dios de la Luna, muy importante dentro del calendario del país: este astro divino, señor de la noche y, por ello, también del día, al que delimita la noche, recibe un programa cíclico que no sólo define la secuencia regular del mes (V: *12-22*), sino también, y en función de sus diferentes fases y del diferente aspecto que presenta el cielo en cada una de ellas, los presagios ominosos, de acuerdo con las creencias locales relacionadas con la «adivinación deductiva» en general y la astrología en particular (IV: *23* s.; algunos mitos cosmogónicos ya nos han ofrecido, anteriormente, una idea acerca de dichas creencias –en especial **36**–, pero en ellos no aparecía *Marduk*). El Demiurgo también coloca en su lugar al dios Sol, le asigna su papel, que desconocemos a consecuencia de la extensa laguna de IV: *25-46*. Cuando el texto se vuelve a hacer inteligible, nos encontramos con la organización del dominio de *Adad,* el señor de la lluvia y de los diferentes fenómenos meteorológicos: las nubes, el viento, la lluvia, la niebla y la nieve, todos ellos sacados, de manera más o menos directa, de las «excreciones» de *Tiamat* (V: *47-54*). Con su cabeza da forma a las gigantescas montañas del Norte (nuestro Cáucaso) con sus fuentes, en particular, las del Tigris y el Éufrates, excavadas en los dos ojos de la diosa derrotada (V: *53-55;* en acadio, al igual que sucede en otras lenguas semíticas, empezando por el hebreo, la «fuente» y el «ojo» se designan con la misma palabra: la fuente es el ojo animado y brillante de la Tierra). Desconocemos qué es lo que *Marduk* encierra en las obturadas fosas nasales de *Tiamat* (V: *56*); pero sus «pechos» –numerosos y organizados en dos filas, como los de las hembras de los animales– los transforma en esas lejanas cadenas montañosas que, según se creía, limitaban el país en sus extremos oriental y occidental disponiendo en cada una de ellas otros afloramientos de agua dulce (V: *57* s.). Las siguientes líneas están dedicadas, como vimos, a la cohesión de este sistema cerrado que fue creado por *Marduk* a partir del inmenso cadáver de su oponente. Sólo queda por establecer las reglas de funcionamiento interno de este gigantesco mecanismo, cada uno de cuyos sectores confía a un dios «especializado», bajo el control de *Éa,* el gran técnico, el ingeniero general, de acuerdo con un sistema que ya nos resulta familiar gracias a otros mitos (sobre todo **6**).

Como señal de respeto para con el jefe de esta dinastía divina de la que él es, desde este momento, su líder y más alto representante, entrega a *Anu* la Tablilla de los destinos que había confiscado a *Qingu* (V: *69* s.; ver *supra* IV: *120* s.). Es en este momento cuando, en su «Red», y como si se tratase del producto de una cacería desmedida, trae a los monstruos auxiliares de *Tiamat,* a los que reduce a la condición de animales propios de una exhibición de fieras –rasgo, evidentemente, etiológico, destinado a explicar cierto tipo de representaciones conocidas, entre otros lugares[337], en ciertos templos–, y con la finalidad de que

[337] Como, por ejemplo, la gran «vía procesional de Babilonia», que, tal como la descubrieron hace ya más de medio siglo los arqueólogos, estaba, como todavía se

nunca caiga en el olvido su victoria sobre ellos ni tampoco su soberanía, los expone, como imágenes, «en las puertas del Apsû» (V: *71-76*).

14. Para celebrar, al mismo tiempo, la victoria de *Marduk* y este primer éxito de su genio, la creación y organización del dominio de los dioses, éstos lo aclaman y lo felicitan calurosamente, renovándole, en cierto sentido, la investidura real que le habían concedido al confiar en él antes de su marcha al combate (V: *77-88*). Así pues, él se prepara y se dispone, en una nueva trasposición de la etiqueta de la corte, para recibir su homenaje (V: *89-105;* algunas lagunas impiden conocer una parte del relato), y lo proclaman solemnemente su monarca, concediéndole, al mismo tiempo, el título y la prerrogativa de «rey de los dioses de todo el universo», en sumerio *Lugal.dimmer.an.ki.a* (V: *106-112*). Desde este momento, los dioses se entregan a él para asegurar su subsistencia, dispuestos a obedecerle ciegamente, tanto en esta cuestión como en cualquier otra.

Este rasgo en realidad evoca –pero sólo *evoca*– todo el inicio del *Atraḫasîs* (XIII, § 11): sin repetir ni una sola palabra, los autores suponen que se trata de un asunto lo suficientemente conocido como para que todo aquello que sigue en el relato sólo resulte inteligible si se tiene en mente lo relatado en dicho poema: los dioses –o, al menos, una de sus categorías– están obligados, en principio y de acuerdo con las órdenes y las directrices de su jefe (*Enlil* en aquel momento), a cubrir la producción de bienes de uso común y de consumo. Declarándose dispuestos a encomendarse a las órdenes de su nuevo soberano, esperan que éste les organice su «trabajo». Sin embargo, los autores del *Enûma eliš* consideraron mucho más digno y apropiado, no sólo de su concepción de la comunidad divina sino también de la grandeza de *Marduk,* no mencionar el «trabajo forzoso», la rebelión y la huelga de los dioses sobrecargados de trabajo: por esta razón ellos lo responsabilizan de una doble decisión *espontánea*.

En primer lugar –y a cada señor el honor que le corresponde– la decisión de construir sobre la tierra, que ya había sido creada, un «habitáculo de su gusto», un palacio, un templo (ambas cosas a la vez), siguiendo el plano del Apsû subterráneo (I: *71* ss.) y de la Ešarra celeste (IV: *145*): Babilonia (V: *117-130*). En este caso, no es más que el nombre de un *santuario,* con lo cual se subraya el carácter fundamentalmente sagrado de este «emplazamiento», pues aún no se podía hablar de una «ciudad», al no existir todavía hombres que la ocupasen (comp. con XII, § 32). Ésta es la etiología de la futura ciudad santa, deseada, planificada y fundada personalmente por *Marduk* como su propia residencia antes del inicio del tiempo histórico. Sin embargo, no va a ser

puede ver *in situ,* rodeada por relieves realizados sobre los muros de ladrillo cocido, en los que se representan algunas de estas imágenes (ver R. KOLDEWEY, *Das wiedererstehende Babylon*, p. 47 y láminas 31 y 32). Beroso (§ 24) atestigua que, en su época, siempre se las reproducía «en el templo de *Bêl*».

este dios el encargado de construirla: los dioses van a decidir (VI: *35-75*) edificarla con sus propias manos, pese a que, entre tanto, tiene lugar la creación de los hombres.

15. En este caso –y a diferencia, una vez más, del *Muy Sabio*– no tiene lugar la insurrección de los dioses sometidos a trabajos obligatorios, sobre la que no se dice ni una sola palabra, ni la genial intervención de *Éa,* provocada por dicha crisis, sino que la existencia del hombre se debe simplemente a la excesiva bondad y benevolencia de *Marduk.* En efecto, los dioses, tras haber ovacionado el plan de su soberano con relación a Babilonia (V: *131-150*), sólo le piden a éste no tener que ocuparse personalmente de asegurar su subsistencia nunca más (v: *141-142*). *Marduk,* al que los autores responsabilizan de la astuta «invención» de *Enki/Éa* (XIII, § 12), imagina y concibe al encargado de trabajar para los dioses: al hombre (V: *142-148*), nueva «maravilla» salida de su mente (VI: 2). Por esta razón, los dioses expresan de manera incontenida su alegría y su gratitud (V: *149-154*). Sin embargo, *Éa,* al que desde hacía ya mucho tiempo se le solía ver, por causa de su inagotable astucia, como la verdadera fuente de la creación de un instrumento tan perfecto y logrado como el hombre –creencia alimentada y reforzada por todos esos viejos mitos que tratan acerca de los orígenes de nuestra raza y de nuestra cultura: **34** ss.– y porque, al mismo tiempo, era el padre y «descubridor» de *Marduk* (§ 11), conserva, en sustancia, su papel tradicional en la creación del Hombre y, así, nuestro poema lo convierte en el encargado de «preparar los planes» que conviertan en realidad la genial intuición de su hijo (V: *155* s.).

La consiguiente *narración antropogónica* revela claramente, por tanto, que los autores del *Enûma eliš* quisieron compartir la responsabilidad y la gloria de la creación de los hombres entre *Éa* y *Marduk.* A *Marduk* le corresponde la idea del prototipo humano, al igual que su finalidad esencial: cargar con los trabajos necesarios para asegurar a los dioses una vida que sea, al mismo tiempo, opulenta y ociosa, suprimiendo así las dos «clases» primigenias de dioses que nos había puesto de manifiesto el *Poema del Muy Sabio* (**42**, I: *1* ss.): VI: *1-10.* Pero resulta evidente que la realización de esta fecunda intuición, con sus disposiciones concretas e indispensables, así como los procedimientos para su ejecución y producción, entran dentro del campo de responsabilidades de *Éa* (VI: *11* s.). Éste, pues, va a llevar a cabo su «plan», cuya sutilidad y complejidad ya conocemos (XIII, §§ 13-14) y que consiste en enriquecer la arcilla con la sangre de un dios. En este caso se conocen y se omiten, aparentemente, los detalles que nos ofrece el *Atraḫasîs,* y los autores se quedan sólo con lo esencial. La elección del dios que es preciso matar, de acuerdo con la novedosa historia elaborada por los autores del poema, se pone en relación con la victoria de *Marduk: Éa,* llegado este momento, (y quizás, pero sólo quizás, esto mismo era lo que también ocurría en el *Poema del Muy Sabio* con el «agente» de la revuelta, tal como hemos señalado con anterioridad: XIII, § 15), reclama a aquel que,

una vez desaparecida *Tiamat,* era el único jefe de su camarilla y el único responsable de sus excesos: *Qingu* (VI: *12-30*)[338]. Es a él a quien se sangra para crear a los hombres y «liberar», así, a los dioses de todo tipo de trabajo (VI: *31-34*). En el siguiente pasaje todavía resuena cierto tono apologético al volver a atribuir a Marduk el papel más destacado en esta genial e incontestable obra maestra (VI: *35-38*).

16. En este momento, una vez que el mundo ya ha sido creado y que los hombres se encargan del trabajo, *Marduk,* en este nuevo universo, distribuye a los dioses en sus «residencias». Buscando el equilibrio, instala a sus súbditos sobrenaturales «en idéntica cantidad» en lo alto y en lo bajo, y reparte a cada uno de ellos su campo de acción y de autoridad (VI: *39-46*). A partir de este momento y reconociendo que su soberano, de esta manera, los «liberó» y cuidó de ellos y de su futuro, los dioses deciden, a pesar de su recién extrenada holganza, llevar a cabo por sí mismos el deseo que aquél había expresado con respecto a Babilonia, su templo-palacio, cuyo nombre, É.sag.íl (en sumerio: «Templo del pináculo elevado»), se aclara, en este caso, a través de su torre formada por superposición de pisos, su *ziqqurat:* obra tan prodigiosa que hacen falta dos años enteros para rematarla (VI: *47-64*). Éste es un modo de establecer el origen no humano, sino sobrenatural (al igual que el del templo de *Enki* en el Éridu: **4**), de la ciudad de *Marduk* y de su famoso santuario, que de esta manera rivalizaban con los extratemporales Apsû y Ésarra, y lo sitúan, al igual que a aquéllos, por encima de todos los santuarios menores, edificados única y exclusivamente por los hombres (comp. con XII, § 32).

La preponderancia de *Marduk* todavía se verá mucho más magnificada en la parte final de la narración de la *Epopeya,* que responde a su finalidad esencial y que se podría titular del siguiente modo:

17. *La coronación y la glorificación de Marduk* (VI: *65*-VII: *143*). Al igual que *Ninurta* se había hecho finalmente merecedor, tanto en el *Lugal.e* como en el *An.gim* y en el *Mito de Anzû* (**20-22**), de «un puesto de honor en todos los santuarios» e, incluso, de la soberanía en la tierra, si bien bajo la influencia de *Enlil* y en su residencia de Nippur, *Marduk,* gracias a su victoria sobre la enemiga mortal de los dioses, a su creación

---

[338] Hay quien ha argumentado que el carácter «culpable» de este dios rebelde entró, de este modo, en la composición de la naturaleza humana, deduciendo, por tanto, de este pasaje una especie de equivalente mesopotámico del «pecado original» bíblico; opinión que, desde nuestro punto de vista, resulta totalmente extravagante. Ver «Les présumés parallèles mésopotamiens du "Péché originel"», p. 10 s. del artículo «Le péché en Mésopotamie ancienne» (*Recherches et documents du Centre Thomas More* 32). Resulta evidente, por otra parte, que en este caso ha desaparecido la erudita construcción del *Muy Sabio* acerca de la naturaleza y el destino del Hombre *introducidos en su prototipo* por medio del dios *Wê* (XIII, § 15 s.); parece como si este último mito hubiese perdido su racionalidad y su lógica originales para pasar al simple estado de un dato «histórico» factual e incontestable, a saber, que el Hombre había sido creado con un material que implicaba algo de divino.

y organización del espacio en el que éstos vivían, al hallazgo y puesta en práctica del medio más astuto para reemplazarlos en el trabajo y asegurarles una vida definitivamente libre de preocupaciones y ampliamente surtida de todo tipo de bienes, también se hizo merecedor de verse situado para siempre a la cabeza del mundo, pero, en este caso, por sí mismo y no como una especie de delfín o regente de *Enlil*. Este cambio de planteamiento nos permite apreciar, por tanto, todo el camino recorrido desde aquellos antiguos mitos que trataban acerca del vencedor de la Montaña. Los dioses, al concederle la autoridad sobre sí mismos, ya le habían traspasado todos sus poderes (§ 11) y ahora van a rematar esta investidura, con total solemnidad, con una última ceremonia (VI: *69-100*) y un interminable discurso doxológico que, al mismo tiempo, describe y origina, gracias a la «eficacia de la palabra» pronunciada por los seres sobrenaturales, las infinitas prerrogativas de este personaje sublime y fuera de lo común, al que, en suma, se quiere presentar tan por encima del mundo divino como los dioses lo están del nuestro (VI: *101*-VII: *142*).

Esta especie de consagración, irrevocable, se celebra –lo que implica un título de gloria universal para ese santo lugar– en el Ésagil de Babilonia, en presencia de todas las divinidades del universo y durante una de esas asambleas-banquetes, escenario normal de las grandes decisiones colectivas (VI: *69-75*; § 11). *Marduk*, al igual que un soberano que asume la autoridad, delega una parte de su poder entre quienes lo ayudaron, a cada uno de ellos dentro del inmenso sector del universo que le ha sido concedido (VI: *76-79*). Después –estamos de nuevo ante ritos claramente tomados de la etiqueta real– les presenta los emblemas y talismanes de su propia soberanía: los instrumentos de su victoria, cuyo potencial sobrenatural viene, al mismo tiempo, marcado y reforzado por los «nombres» que él les concede (VI: *80-92;* y comp. XII, § 12). Es en este momento cuando el jefe de lo que podemos denominar como dinastía reinante, *Anu*, instala a *Marduk* sobre su trono –signo de su preeminencia y de su autoridad superior– y todos los dioses vienen a jurar obediencia al rey, que se sienta en él en toda su majestad, y a reconocerle solemnemente el poder absoluto sobre su propio universo y sobre sus personas (VI: *92-100*). En realidad, parece que se asiste a la entronización, si bien más suntuosa y magnífica, de un rey de Babilonia.

18. El *Catálogo de los nombres de Marduk*, tal como generalmente se lo denomina, constituye una verdadera y detallada exposición «teológica» del resultado de los acontecimientos de los que nos ha venido informando esta larga tradición mitológica, tanto en el caso de que haya sido redactado de una sola vez (¿quizás a partir de una idea antigua?, ver X, § 5, 10.º) en el período de composición del resto de la *Epopeya*, como si se ha visto sucesivamente enriquecido a lo largo de diversas etapas, tal como nos permite sospechar la siguiente parte del poema (VI: *101*-VII: *142*). Con dicho *Catálogo*, los autores querían, al mismo tiempo, glorificar a su dios, dando cuenta de sus grandezas, sus virtudes y poderes excepcionales, cuya autenticidad tenían que demostrar y defender.

Para que tal demostración implicase una adhesión total a través de una serie de argumentos irrefutables, los teólogos de Babilonia contaban con dos fuentes de conocimiento y de veracidad.

En principio los «múltiples» nombres, con mucha frecuencia sumerios, que se habían dado, o que se le podían dar, a su dios, al igual que otros muchos epítetos, con los que se enfatizaba alguna de sus cualidades, ya se tratase de cualidades características y destacadas del mismo –tal es el caso de *Šà.zu,* en VII: 35, que pone de manifiesto su «conocimiento de los corazones» y del interior más íntimo de los seres– o porque, a causa de algún tipo de sincretismo (IV, § 11...), se hubiese apropiado de la personalidad, de la mitología y del culto de una divinidad menor que se denominaba de esa forma; éste, por ejemplo, es el caso de *Asalluḫi* (VI: *101*, § 20), antiguo dios de la ciudad de Ku'ar, cercana a Éridu, que desde época muy temprana perdió importancia y llegó a caer en el olvido.

Estos nombres, especialmente los primeros, con frecuencia podían tener un significado bastante claro en sí mismos y –mediante la noción *realista* que se tenía de la denominación: XIII, § 15– hacer referencia a prerrogativas de *Marduk* cuya calidad y existencia quedaban establecidas de este modo: dado que se le llamaba *Šà.zu* (VII: *35*), era evidente que poseía, de una forma bastante clara, la capacidad para «sondear» el interior y el corazón de las personas. Si él había recibido el nombre (V: *112;* también *150;* VI: *28* y *139*) de *Lugal.dimmer.an.ki.a,* dicha denominación, evidentemente, presentaba una base sólida, pues él era efectivamente el «rey de los dioses de todo el universo».

19. Sin embargo, todas estas denominaciones también podían ser analizadas y entrañar en su composición, fonética o ideográfica, una riqueza semántica mucho mayor. Se trata de una capacidad –sobre la que ya hemos hablado: v. g. XIII, § 14– característica del pensamiento y de la «lógica» de la antigua Mesopotamia y derivada, de manera inmediata, del propio tipo de escritura desarrollado en dicho país y que era el único que estaba en uso. Se trata, por tanto, de una práctica que nos resulta difícil de comprender si no se conoce, aunque sea mínimamente, dicho sistema de escritura. Por ello resulta preciso explicarlo, aunque no sea más que de una manera muy sumaria[339] (ver III, § 3 s.).

La escritura cuneiforme fue inventada por los sumerios para dar cuenta de su propia lengua; una lengua que –al igual que, en cierto sentido, sucede en el chino contemporáneo o en el inglés– poseía muchas palabras que podían ser monosílabas (del tipo *a, ba, ab, bab, dub*) y que contaba con numerosos homófonos o casi homófonos: (así, por ejemplo, al fonema *du,* cualesquiera que hayan sido las modalidades

[339] Con relación a este tema, difícil y novedoso, pero que resulta muy clarificador, se puede consultar el artículo «Les noms de Marduk, l'écriture et la "logique"», en *Mésopotamie ancienne* (*Essays on the Ancient Near East, in Memory of J. J. Finkelstein*), p. 5 s.), cuyos argumentos han sido resumidos, en una nueva redacción, en *Mésopotamie,* p. 113 ss., libro citado, en el presente trabajo, en numerosas ocasiones.

fonéticas reales de su articulación efectiva y que nosotros desconocemos, se le conocen una veintena de significados, algunos de ellos sin la más mínima relación entre sí; ver *infra*). Este sistema de escritura siempre conservó para cada uno de sus numerosos caracteres gráficos (cerca de 500 de uso corriente), que originalmente habían sido bosquejos de objeto materiales, un valor inmediata y exclusivamente objetivo: «pictográfico» o «ideográfico», tal como nosotros lo denominamos. El signo, por tanto, se relaciona directamente con un objeto concreto y representable e indirectamente con otros que, en mayor o menor medida, estaban conectados con él, tanto en la realidad como por pura convención y que no resultaban fáciles de dibujar. Por ejemplo, el bosquejo de la «boca» no sólo sirve para señalar este orificio, sino también para dar cuenta de «la palabra», «el grito», «la llamada», «la orden» que surgen de ella. El signo gráfico que significa «el vegetal» (bosquejo de «la planta cultivada»: dos espigas con agua a sus pies) no sólo designaba todas las leguminosas, sino también el cultivo de los campos y de los jardines. Este sistema de escritura (sobre todo cuando tuvo que ser utilizado para transcribir otra lengua, en principio el acadio, caracterizada por la presencia de palabras polisílabas y que, por tanto, tenían que ser deletreadas) pasó de su primitivo estadio puramente pictográfico o ideográfico a otro fonético. En otros términos, cada uno de sus signos pasó a señalar no sólo exclusivamente la *cosa* extramental que se representaba a través de su bosquejo o de su símbolo, sino también el *sonido* (con mucha frecuecia monosilábico, tal como anteriormente hemos puesto de manifiesto) que traducía su nombre en la lengua sumeria. Al igual que, en cierto sentido, ocurre con los jeroglíficos de nuestros libros de pasatiempos, en que los dibujos no hacen referencia a lo que representan sino, por ejemplo, a una serie de sílabas, utilizables dentro de un conjunto fonético y semántico en el que aparecen y con las que se construye la palabra o frase que da respuesta al enigma planteado por el jeroglífico. Sin embargo, en el caso de Mesopotamia, este cambio del plano significativo «real» al «fonético» no llegó a suprimir el valor primitivo de los signos en beneficio de su valor secundario, lo que habría tenido como efecto una considerable simplificación de la escritura (III, § 5). Así pues, el mismo signo gráfico podía hacer referencia a «la boca», que, en sumerio, se dice ka, o a «la palabra», du en sumerio, o «al grito», en sumerio gu; pero también a cualquiera de estas tres *sílabas, ka, du* y *gu,* en cualquier palabra que las utilizase, tal como, por ejemplo, sucede en los vocablos acadios *KA-lu,* «todo», o *e-DU,* «solitario».

De este modo, se disponía en la composición fonética de cada palabra, especialmente de las polisílabas, de una extraordinaria posibilidad de extraer, aislando cada sílaba y concediéndole sus valores pictográficos e ideográficos, muchas nociones alógenas, tal como las que, por ejemplo, se podrían descubrir en nuestra palabra «sol» (o con otras realidades a las que ésta puede simbolizar: «calor», «luz», «día», etc.) en todas aquellas ocasiones en que aparezca la sílaba *sol,* a poco que nos dedi-

cásemos a analizar y a descomponer nuestro vocabulario en este sentido. Desde nuestro punto de vista este procedimiento no es más que un simple «juego de palabras», un simple efecto del azar. Para una mentalidad como la de los antiguos babilonios, convencida de que sus vocablos no eran, en modo alguno, arbitrarios, *flatus vocis,* sino emanaciones sonoras o visuales de las cosas, proyecciones y traducciones audibles o visibles de su verdadera naturaleza, nunca se trataba de un «juego» o de un encuentro casual y, por ello, cualquier asonancia, que por fuerza siempre era tomada en serio, resultaba terriblemente significativa, hasta tal punto que, por ejemplo, el parecido formal entre dos animales o dos plantas autorizaba a ponerlas en relación dentro de la misma especie o concederles la misma calificación.

Estas asonancias resultaban, o podían resultar, mucho más numerosas debido a que el vocabulario sumerio implicaba, como hemos visto, gran cantidad de homófonos, es decir, de términos que se pronunciaban de la misma manera (o, al menos, de una forma muy parecida, pues ignoramos los matices de articulación, tonalidad o acento que, forzosamente, tenían que distinguir unos de otros en la lengua hablada y que la escritura, al ser considerada durante mucho tiempo como una simple «ayuda para la memoria», no nos ofrece), pero que tenían significados distintos e incluso opuestos. Por ejemplo, el conjunto fonético DU, en sí mismo, podía hacer referencia a «la marcha», «la deambulación», pero también al «choque», a «la construcción», «al pecho» e, incluso, «al hablar» y, así, un largo etcétera.

Las posibilidades de un sistema de escritura de este tipo y de la visión de las cosas que trasluce resultan inmediatamente comprensibles: a poco que se analice y se descomponga cualquier palabra, sobre todo si ésta implica varias sílabas, era lícito, en virtud de estos principios, deducir de ella varias nociones que, en un principio, no esperaríamos encontrar. En este caso, la búsqueda resultaba mucho más tentadora, pues se partía de una noción *realista* de la palabra. Así, en *Asari,* nombre dado a *Marduk* según VII: *1* s., se descubre el «regalo», el «don» (RI), el «cultivo de los campos y jardines» (SAR), la «fundación» (RI) y la «parcelación» o «catastro de los campos» (A), etc. Por esta razón, en los primeros versos de la tablilla VII, dicha denominación de *Marduk* es *aclarada* a través de la siguiente explicación: dado que se le *llama Asari,* él es (el análisis de su nombre así lo *demuestra*) «el Donador de la agricultura, el Fundador de la parcelación de los campos»... Para los individuos instruidos de aquel país, estos epítetos, estas calificaciones, estas prerrogativas de *Marduk* resultaban, pues, indiscutibles, pues estaban inscritas en la propia sustancia del nombre que se le había concedido, simple proyección sonora o visible de un aspecto de su riquísima naturaleza y destino.

20. Toda la sección «teológica» (a la que denomino así porque, en definitiva, no sólo utiliza directamente, para dar esas explicaciones, seres y acontecimientos imaginados y calculados, tal como hace la mitología propiamente dicha, sino también formas de análisis de una esencia en

cierto sentido diferente y menos material y carnal, aun cuando, a fin de cuentas, todo se reduzca a la fantasía y a la construcción imaginaria), es decir, todo lo comprendido desde VI: *101* hasta VII: *142,* se basa en estos postulados, fútiles desde nuestro punto de vista, pero –y esto es, básicamente, lo importante para un historiador– irrefutables para los pensadores de Babilonia. El principio que rige esta verdadera exposición de *divinibus nominibus* es sencillo: se registran, en una serie, los diferentes «nombres» que tradicionalmente se atribuían a *Marduk,* presentándose todo el contenido de los mismos de una manera inteligible a través del uso de la exégesis anteriormente expuesta, explicando y demostrando así, al mismo tiempo, las virtudes, los poderes, los méritos, las hazañas y los privilegios particulares de este dios excepcional.

Los versos VI: *101-109,* que sirven de introducción a todo el desarrollo posterior, todavía se relacionan con la solemne ceremonia de entronización: el patriarca de la corte divina, *Anšar,* como culminación de dicha celebración, concede a *Marduk* una especie de «nombre de acceso al trono»: *Asalluḫi* (ver § 18 y también VI: *147* y *157*; dicho nombre, primitivamente, se deletreaba *A.sa.ri.lù.ḫi* > *Asar.luḫi* y por asimilación *r* > *l: Asalluḫi*), que explicita todo un programa de adoración, sumisión y obediencia universales.

Dado que este acto daba a los dioses la idea de invocar a su amo y señor bajo todos[340] los «nombres» que tradicionalmente se le habían concedido –o que se le podían conceder– y que ellos le conocían, con el fin de demostrar «la gloria de su persona y, al mismo tiempo, sus obras» (VI: *120-122*), se inicia esta prolongada letanía. Los autores de la *Epopeya* anuncian «cincuenta» (VI: *121*) pero, en principio, presentan una serie de diez que parecen atribuirse a los dioses más venerables (VI: *123-156*) y, a continuación, un añadido, por parte de los otros dioses, de otros cuarenta nombres complementarios (VII: *1-134*), a los que, finalmente, se añadirán dos más (VII: *135-142*), como si se quisiese sugerir que *Marduk* había sobrepasado el enorme potencial previsto en un principio.

No es seguro que, en el caso de estos tres pasajes, se trate de creaciones de primera mano. Del mismo modo que tampoco lo es que en su estado definitivo, en el texto *ne variatur* que nosotros poseemos (§ 3), formen, en conjunto y así ordenados, una construcción al mismo tiempo «lógica» y significativa. En efecto, por una parte *Marduk,* desde su nacimiento, había estado dotado de un valor sobrenatural, no sólo décuple (I: *103*), sino que se podía multiplicar hasta cincuenta (I: *104*), lo que viene a justificar la progresión, observada en este caso, de diez

---

[340] Pero, sin duda, no *todos,* pues nosotros conocemos algunos que no figuran aquí. La última tablilla (VII) del tratado canónico de los nombres divinos (*An:Anum*) enumera una secuencia de 125 y, además, aparecen otros en diferentes documentos. En general, se trata de designaciones de divinidades cuya personalidad y prerrogativas fueron incorporadas, como consecuencia del sincretismo, por *Marduk* (ver VII, n. 73), o de diferentes epítetos que le fueron atribuidos al capricho de las circunstancias –al igual que, en cierto sentido, sucedió con *bêlu* y *Bêl:* (el) Señor, ver VIII, n. 123).

a cincuenta. Pero, además, también contamos con un fragmento teológico[341] de una tradición realmente antigua, quizás anterior (?) incluso al *Enûma eliš*, y que aparentemente, para dar una mejor respuesta al sentimiento que se tenía de la superioridad ontológica de los dioses y de su jerarquía en la escala de valores sobrenaturales, les concedía como símbolos, indicativos e ideogramas, los conceptos más inmateriales y abstractos que por entonces se conocían: los números. El número *diez* se atribuye a *Marduk*, el cuarenta a *Éa* y el cincuenta a *Enlil*. En este caso, no sólo *Marduk* aparece «compuesto», en cierto sentido, por su propio valor más el de su padre, *Éa* (10 + 40 = 50), sino que, en sí mismo, recibe, de hecho, el papel de *Enlil*, soberano de los dioses y de los hombres, que, de golpe, pasa, al igual que anteriormente le había sucedido a *Anu*, a la categoría de *deus otiosus*. Así pues, puede parecer muy elocuente que, después de haberle concedido con diferentes «nombres» su propia cifra, *diez*, se le haga llegar también, en una especie de subrogación, a *cincuenta*. Tales procedimientos no serían, en nuestra propia lógica, más que simple divertimento, pero un historiador debe, ante todo, intentar introducirse dentro de la mentalidad de aquellos individuos a los que ha tomado como objetos de estudio no para alabarlos y seguirlos sino para comprenderlos.

21. Comentar esta lista y las proposiciones «teológicas» que en ella se desarrollan implicaría un inmenso esfuerzo de pura erudición y serviría para descorazonar, incluso, al lector más resignado. Quien haya tenido la suficiente paciencia como para leer íntegramente los 175 versos, habrá encontrado en ellos, con múltiples repeticiones, variaciones y adornos, todo el conjunto de prerrogativas que los autores querían que se reconociesen a *Marduk*: su autoridad absoluta, su preeminencia y sus poderes (VI: *131*; *140* s.; VII: *3*; *13* s.; etc.); su excepcional resplandor sobrenatural, signo de su plenitud existencial y vital (VI: *128*; *148*; VII: *5*, etc.)[342]; su preocupación, digna de un verdadero soberano, por lograr que los dioses, sus súbditos, dispongan de todo tipo de bienes, por conseguir la prosperidad de los hombres, por asegurarla tanto en el campo de la agricultura como en el de la ganadería, esos dos «pechos» del país (VI: *124*; VII: *1* s.; 8, etc). Igualmente, y en más de una ocasión, también se vuelve sobre sus proezas y en principio, como resulta evidente, sobre aquellas que se habían expuesto en la *Epopeya*: su «victoria sobre sus enemigos», es decir, *Tiamat* y su bando (VI: *125*; *150*; *154*; VII: *43*, etc.), gracias a la cual había «salvado a los dioses» (VI: *126*; *144*; *150* s.; VII: *10*, etc.), antes de «liberarlos» de sus obligaciones para concederles la abundancia, el descanso y la tranquilidad (VI: *129* s.; *134*; VII: *10*, etc.). También se encuentran en ella referencias a mitos que están al margen de la trama

[341] Texto apografiado en *Cuneiform Texts... in the British Museum*, XXV, lám. 50. Ver R. LABAT, «Jeux numériques dans l'idéographie susienne», en *Studies in Honor Benno Landsberger*, p. 257 ss.

[342] Ver V, n. 61.

del *Enûma eliš* y que no conocemos por ningún otro documento. Éste es, por ejemplo, el caso del fragmento (VII: *74* s.) en el que *Marduk* aparece descrito como «Aquel que, en su furia, atravesaba una y otra vez la inmensa *Tiamat,* pasaba una y otra vez, como por un puente, el lugar de su duelo con ella», según el cual se cree que se habría medido con la misma Mar y que la habría pisoteado con sus pies antes de hacerse dueño de ella; o variantes del relato que el poema nos ha ofrecido: así, por ejemplo, los versos VII: *70* s. lo convierten en «Aquel que apila las montañas encima de *Tiamat* y que, a mano armada, tomó su cadáver como botín», cuya primera parte, que recuerda lejanamente uno de los temas del *Lugal.e*/**20** (X, § 4 s.), parece sugerir que *Tiamat* fue objeto de una verdadera lapidación a base de golpes de montaña, mientras que la segunda parece dar cuenta del transporte, por parte de *Marduk,* del cadáver de la vencida –episodios que faltan en nuestro texto–. Estos hechos parecen hablar en favor de una composición independiente del *Catálogo,* cuyos autores seguramente utilizaron el relato que nosotros poseemos, pero que también recurrieron a otras fuentes orales o escritas que se han perdido o que nosotros, al menos, desconocemos.

22. La cifra de *cincuenta* nombres, que cuenta con una base doctrinal (§ 20) y que, además, es repetida antes (VI: *121*) y después (VII: *143* s.), siembra una duda acerca de la autenticidad del último párrafo (VII: *136-142*), en el que *Marduk* recibe dos nombres complementarios y claramente predominantes, pues el primero de ellos (*En.kur.kur:* «Señor de todos los países», en sumerio) se lo concede personalmente el propio *Enlil* y viene a dar cuenta de su propia soberanía sobre la tierra, soberanía de la que éste, de repente, parece haber abdicado en favor de su sustituto (VII: *135* s.); el segundo (VII: *138-142*) también da cuenta de esta transferencia de poderes, pero procedentes, en esta ocasión, de *Éa,* que de este modo entrega a su hijo, junto con su propio nombre, todo el conjunto de sus prerrogativas y, en resumidas cuentas, le encarga que tome su relevo. En este caso se produce una glorificación excesiva, claramente en la línea de toda la *Epopeya* (y, por este motivo, es probable que dicho párrafo, siendo posterior, haya sido incluido en ella de forma canónica), cuya finalidad manifiesta es, a fin de cuentas, *demostrar,* mediante una presentación que tiende al henoteísmo[343], la absoluta superioridad de Marduk y legitimar su papel, a partir de este momento, como soberano de los dioses y de los hombres. Esto es, por otra parte, lo que con total claridad pone de manifiesto el verso VII: *143* s.: «la personalidad» de *Marduk,* así descrito, es verdaderamente «excepcional». Sin embargo, el énfasis y la insistencia con que en todas las partes de la obra se afirma, se proclama, se dice, se repite y se manifiesta ésta, demuestra a las claras, como ya hemos dicho (§ 8), el sentimiento *apologético* de la obra.

---

[343] *Polythéisme babylonien et monothéisme d'Israël,* ya citado en IV, n. 32.

Ésta es, precisamente, la misma impresión que se desprende de la doxología final (VII: *143-162*), en la que se exhorta a todos los responsables y, sobre todo, a los soberanos del país para que sigan las enseñanzas consignadas y se acomoden a ellas –bajo pena de suscitar, en caso contrario, la justa venganza del dios–. Para que dicha doctrina resulte todavía más creíble, se atribuye a una revelación (VII: *157* s.; procedimiento que ya conocemos: ver IX. n. 128; ver también **45**, III/VIII: *11* s., y que nos volveremos a encontrar más adelante: XV, § 12), es decir, está ratificada personalmente por la autoridad divina.

23. El *Enûma eliš* no es una obra lírica: su tema excluye cualquier tipo de emoción y de pasión y, en principio, no quería comunicar sentimientos sino convicciones. Se trata, ante todo, de una obra erudita y didáctica y, al mismo tiempo, apologética y «teológica», estilísticamente lograda e irreprochable, que cuenta con una grandeza, una nobleza y una gravedad auténticas y está construida con arte y con rigor, como si se tratase de una síntesis erudita y vigorosa. Resulta difícil, por tanto, no verla como uno de los grandes logros del pensamiento mitológico.

Hay muy pocas posibilidades de que ni uno sólo de los numerosos mitos que en ella se narran haya sido, en realidad, imaginado personalmente por sus autores. Tal como ya hemos señalado en varias ocasiones, tanto en el campo de la teogonía, como en el de la cosmogonía y en el de la antropogonía, las principales «invenciones calculadas» utilizadas en esta epopeya también aparecen en épocas anteriores en otras obras de la literatura mitológica. El tema central de la batalla victoriosa de un dios contra un monstruo sobrenatural con la finalidad de asegurar su promoción dentro de la sociedad divina no sólo lo conocemos, por otra parte, en el mito del *Labbu* (**27**), sino que, por ejemplo, incluso en muchos de sus detalles, el uso y el tratamiento que en este caso se le conceden nos llevan a pensar que los autores del poema han trasladado a *Marduk,* con mucho más énfasis y dentro de un marco diferente, la antigua aventura de *Ninurta* (**20** ss.).

La genialidad de sus autores, por tanto, no radica en su imaginación creativa, en su capacidad de invención –pues es casi seguro, por otra parte, que en su época la capacidad o, al menos, la necesidad de crear mitos ya se había agotado hacía mucho tiempo–, sino en la magistral habilidad que demuestran para armonizar en un conjunto mitos ya existentes, convertidos, a fin de cuentas, en simples temas y en modelos intelectuales que ellos buscan, recogen y seleccionan por todas partes dentro de su tradición; adaptándolos, tras suprimirles ciertas características secundarias o insignificantes, para poder unirlos a otros –que, con mucha frecuencia, también son préstamos tomados de otras partes– y que, así, resulten útiles dentro de un contexto nuevo y para el fin que con ellos se persigue; concediéndoles nuevos significados, para, al mismo tiempo, englobar una problemática mucho más amplia que la de los mitos anteriores o la de sus sucesivas reutilizaciones, aclarando y, al mismo tiempo, reforzando las respuestas dadas a preguntas planteadas desde hacía ya

mucho tiempo. Ninguna otra obra de esta época en Mesopotamia, y probablemente en el mundo, abarcó todos los interrogantes que planteaba el universo, desde el propio origen, casi absoluto, de las cosas y de los dioses hasta el funcionamiento actual del cosmos. Desde una perspectiva mitológica, es decir, a través de «invenciones calculadas», la *Epopeya de la Creación,* que trata de la promoción de *Marduk* a la soberanía del universo, es un verdadero tratado de «teología» (§ 20), mucho más amplio, más completo, más riguroso y, en suma y a su manera, más abstracto, si así se puede decir, que el ya sorprendente *Atraḫasîs.*

24. Ésta, sin duda, fue la razón que explica que dicha obra llegase a alcanzar muy rápidamente una considerable autoridad dentro del país: en numerosas ocasiones vemos cómo se la cita, se la comenta o se hace referencia a ella. Una prueba de que acabó representando una especie de doctrina común heredada del pasado nos la ofrece el hecho de que fuese adoptada por los asirios del Norte cuando quisieron traspasar a su dios «nacional», *Assur,* los méritos y la supremacía de *Marduk* (§ 2); o que, por ejemplo, aparezcan ecos indudables de la misma en Hesíodo y en la parte postexílica de la Biblia[344]; o que, todavía en época más tardía, cuando Beroso, de acuerdo con las noticias transmitidas por Eusebio de Cesarea (ver P. SCHNABEL, *Berosos,* p. 254 ss.), quiso dar a conocer al mundo helenístico el pensamiento y la «filosofía» de sus compatriotas en lo que respecta al origen de todas las cosas, fuese básicamente esta obra la que él resumió:

> *Hubo un tiempo, se decía, en que el universo no era más que tinieblas y agua, y en el que vieron la luz seres monstruosos y de formas singulares* (se trata, evidentemente, de los monstruos creados por *Tiamat,* tanto en los orígenes del mundo como para constituir su «ejército»)*: hombres que tenían dos alas, algunos incluso con cuatro alas y dos caras, o un solo cuerpo y dos cabezas, que eran, al mismo tiempo, machos y hembras, que tenían órganos sexuales dobles: masculinos y femeninos; y otros entre los cuales algunos tenían patas y cuernos de cabra y otros pezuñas de caballo, o cuya parte posterior del cuerpo era equina mientras la anterior era humana, como los hipocentauros. También aparecieron toros con cabezas humanas; perros con cuatro cuerpos y que, en su parte posterior, presentaban colas de pescado; caballos con cabezas de perro y de hombre, u otros seres con cabeza y cuerpo de caballo y colas de pescado; y otros que se parecían a todo tipo de animales. Además de peces, reptiles, serpientes y muchos otros animales muy raros de aspecto múltiple. Las imágenes de todos ellos estaban situadas en el templo de* Bêl. *Esta multitud estaba dirigida por una*

[344] Ver, por ejemplo, P. WALCOT, *Hesiod and the Near East,* p. 148 s.; con respecto a la Biblia ver *Naissance de Dieu,* p. 190 ss.

> *mujer llamada* Omorka (¿Se trata, quizá, de la transcripción más o menos deformada del título de *Ummu-Ḫubur*, «Madre-Abismo», que se concede a *Tiamat* en I: *133* y *//*?), *nombre que, en caldeo, equivale a* Thalatt (deformación de *Tiamat* que aproxima a ésta con el siguiente término griego que aparece en el texto) *y que, en griego, se traduce como* Thálassa («el mar»). {Glosa: *y cuyas letras, calculadas en cifras, dan* Selene («la Luna»)}. *Una vez creado todo esto,* Bêl *apareció repentinamente y cortó en dos a dicha mujer; con una de sus mitades creó la tierra y, con la otra, el cielo, tras haber destruido a todos los seres vivos (monstruosos) que en ella retozaban. Pero, añade* (pues Beroso quería mostrar a sus lectores griegos que, tras estas imágenes más o menos triviales y primitivas, se perfilaba una ideología mucho más profunda), *esto no es más que un modo de hablar, mediante metáforas, acerca de la naturaleza. Al universo acuoso así (constituido), con todos los seres vivos que en él habían aparecido,* Bêl *le había quitado su propia cabeza* (deformación del relato cuyo alcance auténtico nos lo ofrecerá, posteriormente, otra versión) *y los otros dioses, tras haber empapado la tierra con la sangre que de ella manaba, modelaron a los hombres: por este motivo están dotados de inteligencia y comparten (algo) de la sabiduría de los dioses* (esta afirmación parece evocar más lo expuesto en el *Muy Sabio* que lo dicho en la *Epopeya;* Beroso, evidentemente, conocía ambas obras y en este caso mezcló las tradiciones propias de cada una de ellas).

Eusebio, curiosamente, nos ofrece a continuación, y sin previo aviso, una segunda versión berosiana de estos mismos acontecimientos:

> Bêl *–o, en otros términos,* Zeus (pues así habla Beroso, que quiere aproximar la doctrina de su país a la de los griegos, para quienes escribe)*– había dividido en dos las tinieblas, separando entre sí tierra y cielo y organizando el mundo.* (Hay, en este caso, ciertos resabios de algunas otras cosmogonías antiguas: ver **30** s.; pero el marco general del relato es el de nuestra *Epopeya,* tal como enseguida se constata, sólo que explica de otra forma, mucho más «natural», la desaparición de la primera fauna monstruosa). *Y los seres vivos (antes mencionados), incapaces de soportar la fuerza de la Luz* (aparecida tras la eliminación de las tinieblas y la constitución, por separado, de cielo y tierra), *desaparecieron. Viendo, entonces, vacía la tierra fecunda,* Bêl *ordenó a un dios que se arrancase la cabeza; después remojó la tierra con la sangre manada de ésta y, con ella, modeló a los hombres y a los animales capaces de sobrevivir al aire libre. Posteriormente,* Bêl *remató su obra con la creación de los astros, el sol, la luna y los siete planetas* (se produce, en este caso, una inversión de los episodios del *Enûma eliš,* en el que los hombres son creados después de los astros; el

detalle acerca de los nuevos animales y de su capacidad para soportar la vida al aire libre es un añadido de esta versión). *Esto es* (dice Eusebio de Cesarea) *lo que, según Alejandro Polyhistor, Beroso contaba en el libro primero* (de su obra, titulada *Babyloniaka*).

Al igual que sucede con la historia del Diluvio (**49**), el mismo Eusebio también da cuenta del resumen, mucho más conciso, que de dicha historia ofrecía Abideno, según la había narrado Beroso (*op. cit.*, p. 256):

> (Los babilonios) *dicen que, al principio, todo era Agua, a la que se llamaba* Thalassa (la misma palabra griega que, en virtud de su mayor o menor asonancia, da cuenta del nombre de *Tiamat*). Bêl, *tras acabar con ella, asigna a (cada) ser su territorio y rodea Babilonia de un muro* (recuerdo, omitido por Polyhistor, de la fundación de Babilonia tras la organización del mundo).

25. En estos resúmenes se reconoce bastante bien la trama del *Enûma eliš,* si bien con algunas variantes, ciertos detalles añadidos o presentados de una manera diferente, y, posiblemente, un eco o recuerdo de otras obras mitológicas, en especial del *Atraḫasîs*. El argumento de nuestra epopeya, sin embargo, se reconoce con mayor exactitud, lo que constituye un fenómeno inesperado, en otro resumen siete u ocho siglos más reciente que los anteriormente vistos. Damascio, un neoplatónico que escribió en Atenas hacia el 480 de nuestra era, resumía en su obra consagrada a las *Aporías y sus soluciones relativas a los primeros principios* (p. 321 ss. de la edición de Ch. Ruelle, París, 1889) el planteamiento, desde su punto de vista, filosófico de los babilonios del siguiente modo:

> *Entre los bárbaros, los babilonios no parecen haber hablado nunca de un único principio del universo. Creen en la existencia de dos:* Thaute (¡Tiamat!) *y* Apason (Apsû), *siendo este último el esposo de aquélla, a la que llaman «madre de los dioses». De ambos nació (en primer lugar) un único hijo,* Moumis (¿Se trata del *mummu* que aparece en I: *4* o del que aparece, en estrecha relación con los primeros dioses, a partir de I: *30*?[345]), *que creo que representaría al mundo inteligible (al extraído a partir de los dos principios)* (aquí se aprecia cómo Damascio, al igual que anteriormente Beroso, tendía a comprender a los personajes de los que habla como «metáforas»). *Apareció, después, otra generación, nacida también de estos mismos padres:* Dachê (personaje que, a juzgar por su desinencia, era de género femenio) *y* Dachos (personaje de género masculino; estos dos personajes representan a los *Laḫmu* y *Laḫamu* de I: 10 y su denominación se puede deber a un error de lectura, bastante común, que consiste en confundir, dado el pare-

[345] Ver n. 332.

cido gráfico que existe entre ambas, la *lambda/Λ inicial por una delta/Δ). Y, finalmente, una tercera generación:* Kissarê *y* Assôros *(Kišar y Anšar,* invertidos*), de los que nace el trío formado por* Anos, Illinos *y* Aos *(Anu, Enlil y Éa:* la versión que seguía Damascio reintegraba a *Enlil* entre los hijos de *Anšar y Kišar,* en contra de lo expuesto, de manera unánime, en el texto acadio que nosotros poseemos*).* Aos *y* Dauche *(Damkina) trajeron al mundo a un hijo llamado* Bêl[346] *y éste, según afirman ellos, fue el Demiurgo.*

Ignoramos cuál fue la fuente en que se basó Damascio, pero resulta evidente que, al explicar «la doctrina de los babilonios acerca de los primeros principios» de las cosas, nos ofrece un reflejo mucho más exacto de la misma que el aportado por el babilonio Beroso, a pesar de que éste último había sido «sacerdote de *Bêl/Marduk*» y que, como tal, estaba iniciado en el conjunto de la literatura religiosa de su tradición, todavía en uso en su época, incluido el *Enûma eliš,* compuesto hacía más de quince siglos. Con posterioridad a la desaparición de Babilonia y de su cultura, ninguna otra obra indígena dejó durante tanto tiempo restos tan evidentes, ni llegó a gozar, en suma, de tal reputación. Creemos que este hecho ofrece, quizás, una prueba de que esta imponente síntesis mitológica, en un principio apologética y, sobre todo, marginal con respecto a los puntos de vista tradicionales, llegó, finalmente, a ser considerada como la imagen y el resumen más profundo del pensamiento de los antiguos mesopotámicos, mereciendo por ello pasar a la posteridad.

---

[346] Acerca del nombre de *Bêl* (en griego *Bêlos*) véase VIII, n. 123.

XV. LA ÚLTIMA GRAN COMPOSICIÓN MITOLÓGICA

51. EL POEMA DE ERRA

1. El *Poema de Erra* –o *de Irra,* pues la primera vocal no es del todo segura– también tiene un propósito determinado: la gesta de un insigne personaje sobrenatural. Se trata de una obra extensa, de estilo sublime y vigoroso que alcanza el tono de una verdadera *epopeya,* denominación que también se le suele conceder. Resulta, al mismo tiempo, una obra asombrosa, grandiosa y soberbia; como veremos (§ 15), hay motivos que nos llevan a pensar que se trata de la obra más reciente y, aparentemente, la última de las grandes composiciones mitológicas que jalonan los últimos quince siglos de la civilización mesopotámica.

Los primeros fragmentos de este poema también fueron dados a conocer en 1875, al igual que ocurrió con los del *Muy Sabio* y con la *Epopeya de la Creación,* en la obra *Chaldean Account of the Genesis* (p. 123 ss.) de G. SMITH. Pero, una vez más, ni él, ni ningún otro, llegó a darse cuenta de la importancia y del sentido de la obra cuyos primeros restos había dado a conocer públicamente. Con posterioridad a esta fecha se siguieron descubriendo nuevos restos bajo la forma de fragmentos, todos ellos posteriores al siglo VIII. Actualmente contamos con unos cincuenta y ya se ha anunciado la publicación de uno o dos fragmentos inéditos más. No obstante, todavía no se ha llegado a restaurar todo el conjunto del *Poema,* que, en su integridad, debía estar compuesto por aproximadamente unos 700 versos, repartidos, de manera regular, en cinco tablillas. Hasta el momento se han recuperado, prácticamente intactas, las tablillas I (que consta de 192 versos), IV (150 versos) y la V (61 versos); de la tablilla II (cuyo inicio desconocemos) y de la III (de la que sólo contamos con los últimos versos) conocemos, gracias, además, a una decena de fragmentos dispersos, un total de aproximadamente 250 versos, de los que sólo la mitad resulta legible. Estos dos tercios de la obra nos permiten llegar a hacernos una idea bastante aproximada de su conjunto. La última edición de la misma, y la más completa –tras su aparición sólo se han descubierto algunos fragmentos que no presentan mucha importancia–, que hemos seguido como referencia para la traducción que aquí ofrecemos, es la realizada por L. CAGNI, *L'Epopea di Erra* (Roma, 1969). También podemos destacar un estudio de conjunto, realizado en 1978 y reimpreso en las páginas 221-

278 de *Mythes et rites de Babylone*, bajo el título: *Le Poème de Erra. Les infortunes de Babylone et sa résurrection expliquées.*

El autor, cuyo nombre, aunque sólo eso, conocemos (V: *43*), con un lenguaje sonoro y potente que la convierte en uno de los grandes logros de la literatura en lengua acadia, narra en esta obra las hazañas y, más precisamente, la intervención en la historia reciente de su país y con el objetivo de poblar su reino, de un dios conocido por su belicosidad y su capacidad para organizar catástrofes y carnicerías: *Erra*, que no es más que una designación de *Nergal* (que aparece citado una o dos veces en el *Poema* bajo este último nombre propio: III*c*: *31* y V: *39;* al igual que vimos que aparecía, bajo la denominación de *Erra,* en la «versión reciente» de *Nergal y Ereškigal:* **26 B**, III: *20;* IV: *55;* VI: *2, 5, 16, 37*), el soberano del reino de los muertos, al que ya conocemos gracias al mito en que se narra su llegada al Infierno. Está asistido –y más adelante (§ 15) se verá en qué sentido– por su paje, al que en este caso, y dentro de un contexto bélico, se le denomina su «capitán», el dios de segunda fila *Išum,* y cuenta con el apoyo del «grupo de los *Siete*», grupo de divinidades menores que desempeñan el papel de soldadesca deseosa de pendencias y juergas y siempre dispuesta a pelearse. En el *Poema* todo tiene lugar entre estos personajes, cuya acción –como posteriormente veremos: § 2– se relata, fundamentalmente, a través de interminables discursos y no, como cabría esperar y de una manera inmediata, mediante descripciones propiamente dichas[347].

Presentación de los protagonistas: *Išum* y *Erra*

I: 1 *[¡Gloria (?) a* Marduk *(?), el r]ey del universo,*
El creador del mundo!
[Y loor (?) a] Ḫendursagga, *el primer hijo de* Enlil,
Portador del noble cayado, pastor de los cabezas negras,
Zagal de los hombres:
Išum, *degollador famoso cuyas manos están muy bien hechas*
Para blandir sus desencadenadas armas.
¡Cuando él hace resplandecer su terrorífica espada
Hasta Erra, *el campeón de los dioses, tiembla!*
Este Erra *que, cuando su corazón lo incita a combatir,*
Ordena a sus armas: «¡Untaos con veneno mortal!»;
Y a los Siete, *campeones incomparables: «¡Tomad vuestras armas!»*
Y a ti mismo, Išum, *te dice: «Parto en campaña:*
¡Sé mi antorcha, para que pueda ver con claridad;

347 El texto presenta una inesperada cantidad de glosas inercaladas (I: *27*; *117* s.; III*a*: *20/21* –¿variante?–; IV: *45* s. y *94* s.).

Mi capitán, para que mis soldados divinos te sigan (?);
Mi espada, para que este degollador
[Lleve a cabo una carnicería (?)]!»

El descanso del guerrero

¡En pie, Erra*! ¡Que, cuando saquees la tierra,*
Tu alma resplandezca y tu corazón se alegre!
Pero Erra, *con los brazos caídos, como los de un extenuado,*
Se pregunta: «¿Me levanto?
¿O bien sigo aquí tumbado?»
Y ordena a sus armas: «¡Permaneced arrinconadas!»
Y a los Siete, *campeones incomparables: «¡Volved a vuestras casas!»*
Mientras no lo saques, tú personalmente, Išum, *del lecho,*
Él permanecerá, recostado en su cama,
Haciendo el amor a su esposa Mammi,
Mientras a su príncipe lo vigila En.gi$_6$.du.du,
El «Señor de la ronda nocturna»,
¡Aquel que, preferentemente, vigila a los hombres y las mujeres,
Y los ve, como al día, resplandecer de placer!

Los *Siete*

Los Siete, *campeones incomparables,*
Tienen un carácter divino totalmente diferente:
Su naturaleza es distinta: ¡Dan miedo!
Quien los ve se asusta: su aliento es mortífero.
¡Los hombres los temen demasiado como para aproximarse a ellos!
–Glosa: *¡Atranca la puerta ante ellos, oh* Išum*!*–
Pues, una vez que Anu, *el rey de los dioses, hubo fecundado la Tierra,*
Ella trajo al mundo a siete dioses,
A los que él llamó los Siete.
Cuando se presentaron ante él
Para que les determinase su destino,
Llamó al primero de ellos y le ordenó:
«¡No tendrás igual a la hora de causar estragos!»;
Y al segundo: «¡Quema como el fuego, chamusca como la llama!»;
Al tercero le ordenó: «¡Adopta los rasgos de un león
Y que quien te vea desfallezca!»;
Al cuarto le dijo: «¡Que cuando empuñes tus armas desencadenadas,
Se venga abajo la Montaña!»;
Al quinto: «¡Sopla como el viento y otea el horizonte!»;
Al sexto: «¡Deambula por todas partes sin olvidarte de nadie!»;

Y al séptimo lo llenó de veneno de dragón:
«¡Aniquila toda vida!», le dijo.
Anu, *después de haber determinado, así, su destino a los* Siete,
Se los regaló a Erra, *campeón de los dioses:*
«Para que, dijo, ello te escolten:
Si el alboroto de los habitantes del mundo te resulta molesto
Y deseas provocar una catástrofe,
Masacrar a los cabezas negras y abatir a los animales,
Ellos serán tu ejército desencadenado y te servirán como escolta!»

Incitan a *Erra* a la guerra

Ellos, así pues, sobrexcitados y agitando sus armas,
Se dirigen a Erra: *«¡En pie! ¡Ponte en pie!*
¿Por qué permaneces en tu ciudad, como un pobre viejo?
¿O, como un impotente bebé, te quedas en tu hogar?
¿Al igual que quienes no entran en combate,
Comeremos nosotros el pan como mujeres?
¿Acaso tenemos miedo? ¿Temblamos
Como si desconociésemos la guerra?
¡Partir en campaña es, para los hombres, la verdadera fiesta!
¡Quien queda en la ciudad, aunque sea el príncipe,
No puede comer hasta hartarse!
Mancillado por las habladurías de sus conciudadanos,
Minusvalorado,
¿Podrá, alguna vez, tender la mano al combatiente?
Cualquiera que se quede en su casa, por mucho que muestre su fuerza,
¿Podrá, alguna vez, llegar a imponérsela a un guerrero?
¡El mejor pan de la ciudad
No vale lo que la torta a la brasa;
La más dulce cerveza rebajada no vale lo que el agua de los odres;
El palacio aterrazado no vale lo que la tienda de campaña!
¡Parte a la guerra, oh Erra *el valiente, ve a entrechocar tus armas!*
¡Haz tanto ruido que por todas partes tiemblen!
¡Que, al enterarse, los Igigi *exalten tu gloria!*
¡Que, al enterarse, los Anunnaki *teman tu fama!*
¡Que, al enterarse, los dioses se dobleguen bajo tu yugo!

¡Que, al enterarse, los soberanos
Se postren a tus pies!
¡Que, al enterarse, todo el país te ofrezca su tributo!
¡Que, al enterarse, los diablos se desvanezcan!
¡Que, al enterarse, el vigor de los poderosos se vea mermado!
¡Que, al enterarse, los montes escarpados
Rebajen su cima por miedo!
¡Que, al enterarse, los mares encrespados
Destruyan, por temor, su producto!
¡Que en el imponente bosque se quiebre el oquedal!
¡Que del cañaveral impenetrable
Sean arrancadas las cañas!
¡Que los hombres, aterrorizados, moderen su tumulto!
¡Que los animales, asustados, vuelvan en polvareda!
¡Y que, ante este espectáculo, los dioses, tus padres,
Alaben tu valor!
¿Por qué habrá abandonado el campo de batalla Erra *el campeón*
Para permanecer en su ciudad?
¡De repente, hasta las bestias, domésticas y salvajes,
Nos desprecian!
Tenemos que hablarte, Erra *el valiente,*
Aunque nuestro discurso te resulte penoso:
¡Antes de que toda la tierra
Se haya convertido en demasiado fuerte para nosotros,
Tú, sin duda, prestarás atención a nuestras palabras!
¡Haz, entonces, un favor a los Anunnaki, *enamorados de la calma,*
Los cuales, por culpa del tumulto de los hombres,
Ya no pueden dormir!
¡Los animales inundan la tierra arable,
Fuente de vida de todo el país,
Y los campesinos lloran amargamente [por sus cosechas (?)];
Leones y lobos se abaten sobre los rebaños,
Y los pastores, día y noche, sin dormir,
Te suplican por su ganado!
¡Y nosotros, que conocíamos los pasos montañosos
Nos hemos olvidado de los caminos!
¡Las arañas tejen su tela
Sobre nuestros pertrechos de campaña;
Nuestro buen arco respinga,
Demasiado resistente para nuestras fuerzas;
La acerada punta de nuestras flechas se ha debilitado;

Erra, pese a las objeciones de *Išum,* se decide a partir para la guerra

Y, al no usarla para degollar,
Nuestra espada está cubierta de orín!»
Una vez que Erra *el valiente los hubo escuchado,*
Los propósitos expuestos por los Siete
Lo deleitaron como un finísimo ungüento.
Habiendo, entonces, abierto la boca, se dirige a Išum:
«¿Por qué permanecer quieto después de haber escuchado todo esto?
¡Ábreme el camino para que parta en campaña!
¡Recluta (?) [a la banda de los] Siete, *campeones incomparables;*
Haz marchar contigo a mi ejército desencadenado,
Y tú, mi capitán, ocupa mi lugar!»
Pero Išum, *después de haber escuchado este discurso,*
Apiadándose, dijo a Erra *el valiente:*
«Señor Erra, *¿por qué urdir un mal contra los dioses?*
Saquear el país, aniquilar [a su población]:
¡Éste es el irrevocable mal que maquinas!»
Pero Erra *abrió la boca, toma la palabra*
Y se dirige, en estos términos, a Išum, *su capitán:*
«¡Cállate, Išum*! ¡Escucha mis propósitos*
Con respecto a los habitantes del mundo
Para que tú agradezcas,
Oh divino capitán, sabio Išum, *tan excelentes opiniones!*
¡En el cielo, soy el Uro – en la tierra, el León;
En el país, el Rey – entre los dioses, el Desencadenado;
Entre los Igigi, *el Valiente – entre los* Anunnaki, *el Déspota;*
Entre los rebaños, el Carnicero – en la montaña, el Rompepiedras;
En el cañaveral, el Fuego – en el bosque, el Hacha;
Al partir en campaña, el Estandarte!
¡Soplo como el viento – retumbo como la tempestad!
¡Al igual que el sol – oteo todo el horizonte!
–Glosa: *Si alcanzo la estepa, soy el muflón;*
Si entro en la dehesa, soy el primero del establo–
¡Todos los dioses reunidos temen mi belicosidad!
¡Y, sin embargo, los hombres, los cabezas negras, me desprecian!
¡Pues bien, ya que ellos no tienen bastante miedo ante mi nombre,
Puesto que, a pesar de las órdenes de Marduk,
Sólo obran a su antojo,
Voy a encender la cólera del príncipe Marduk,
Alejarlo de su residencia y destruir a los hombres!»

Erra discute con *Marduk* y decide dejarle las manos libres

Erra *el valiente se dirige, entonces, hacia Šuanna (Babilonia),*
Capital del rey de los dioses,
Y una vez dentro del Ésagil, palacio del universo,
Se presenta ante Marduk;
Después abre la boca y se dirige < *al* > *rey de los dioses:*
«¿Por qué tu preciosa imagen,
Prerrogativa de tu soberanía,
Anteriormente llena de esplendor, como las estrellas del cielo,
Se ve actualmente privada de su brillo?
¿Por qué tu corona imperial,
Similar al luminoso Étemenanki, al Éḫalanki[348],
Tiene sucia su superficie?
El rey de los dioses, tras abrir la boca, tomó la palabra
Y dirige este discurso a Erra, *el campeón de los dioses:*
*«¡*Erra *el valiente, con respecto a la operación que sugieres,*
Has de saber que ya anteriormente, por haber abandonado mi residencia,
Tras un ataque de cólera,
Provoqué el Diluvio!
¡Apenas había abandonado mi morada
Y el vínculo del universo se deshizo:
El cielo se estremeció
Cambiando la posición de las estrellas celestes
Sin que ellas pudiesen volver a ocupar su lugar;
El Irkallu infernal se movió,
Mermando la producción de los surcos
Y dificultando, desde ese momento, la subsistencia;
Una vez deshecho el vínculo del universo, la capa subterránea bajó
Y descendió el nivel de las aguas!
¡A mi regreso vi lo difícil
Que era volver a poner todo en su sitio!
¡El crecimiento de los seres vivos había caído
Y sólo pude restaurarlo
Encargándome personalmente, como un campesino,
De su resiembra!

---

[348] Étemenanki designa el *ziqqurat* del templo de Ésagil, en Babilonia, y Éḫalanki, el pequeño santuario vecino, dedicado a *Zarpanit,* la «esposa» de *Marduk.* Ver *Mythes et rites de Babylone,* p. 231 s., n. 8.

Hice entonces que se reconstruyese mi templo para volver a instalarme en él.
140 *¡Mi preciosa imagen, maltratada por el Diluvio,*
Tenía empañado su aspecto!
Para lograr que mis rasgos volviesen a brillar y limpiar mi vestimenta,
Tuve que recurrir al fuego.
Una vez que hubo rematado su trabajo
E hizo (de nuevo) resplandecer mi preciosa imagen,
Y tras haber vuelto a tocarme con mi corona imperial,
Volví a ocupar mi lugar,
¡Mis rasgos eran altivos, mi mirada fulgurante!
145 *¿Cómo voy a permitir que a los hombres que, habiendo escapado del Diluvio,*
Han sido testigos de esta operación,
Tú los ataques
Para aniquilar su descendencia?
A esos famosos técnicos,
Después de haberlos hecho descender al Apsû,
Nunca más los he vuelto a hacer subir.
¡Y, por lo que respecta a las reservas de madera noble
Y de ámbar amarillo necesarios,
Yo cambié su emplazamiento, sin revelar a nadie
Su nueva ubicación!
Entonces, para esta operación que tú has sugerido,
Erra *el valiente,*
150 *¿Dónde encontrarás la madera noble, carne de los dioses,*
Reservada al rey del universo,
Noble esencia, sublime ramaje, propio de la soberanía,
Cuyas raíces, bajo cien leguas de agua, en el mar inmenso,
Llegan hasta el subsuelo del infernal Arallû,
Y cuya frondosidad, allá arriba, alcanza hasta el cielo [de Anu *(?)]?*
154 *¿Dónde (encontrarás) el límpido zafiro que yo he separado [...]?*
161 *¿Dónde (encontrarás) las gemas selectas, nacidas del mar inmenso*
Y (que están) reservadas para mi corona?
155 *¿Dónde (encontrarás) a* Nin.ildu, *carpintero jefe de mi Majestad,*
Portador de la brillante azuela, y que ha sabido [...],
Que él me había colocado bajo los pies

Tras haber [...] hecho brillante como el día?
¿Dónde (encontrarás) al fabricante de los dioses y de los hombres,
Guškin.banda, *el de [sagradas (?)] manos ?*
¿Dónde (encontrarás) a Nin.agal, *portador del martillo y del "yunque",*
160 *Que laminaba, como la piel, el resistente cobre*
Y modelaba la equipa[ción de mi preciosa imagen (?)]?
162 *¿Dónde (encontrarás) a los siete Apkallu del Apsû, sagradas carpas,*
Que, similares a Éa, *su señor,*
Han sido adornadas con un ingenio extraordinario
Y que han conservado mi "cuerpo" puro?»
Cuando Erra *el valiente hubo escuchado esto, [de p]ie (?),*
Abrió la boca y se dirige al príncipe Marduk...

165-167: la respuesta de *Erra* se ha perdido casi por completo; lo poco que se conserva permite adivinar que se comprometía a conseguir el material necesario para la reposición de la estatua. Por ello, *Marduk* le realiza una nueva objeción:

168 *Después de oír esta respuesta,* Marduk
Abre la boca y se dirige a Erra *el valiente:*
170 *«Si abandono mi residencia,*
El vínculo [del universo] se deshará
Y las aguas subirán para devastar la tierra;
La plena luz del día [se convertirá] en tinieblas;
La tempestad se levantará [ocultando (?)] las estrellas del cielo;
Soplará el mal viento, que [velará] la mirada
De los hombres vivos;
175 *Los diablos ascenderán desde el Infierno y [...] se apoderarán de [...] :*
Y, [así pues, ¿quién], desarmado, podrá [resistir]lo?
Los Anunnaki *subirán del Infierno para abatir a los vivos:*
¿Quién los rechazará, [antes de que] yo tome las armas?»
Pero Erra, *tras escuchar este discurso,*
180 *Abre la boca y se dirige al príncipe* Marduk:
«Príncipe Marduk, *mientras*
Tú no restaures personalmente este templo

Y, habiendo limpiado el fuego tu aspecto, vuelvas a ocupar tu puesto,
¡Hasta ese momento seré yo quien gobierne,
Aguantando firmemente el vínculo del Universo:
Ascenderé al cielo para dar órdenes a los Igigi;
Descenderé al Apsû infernal para ocuparme de los Anunnaki;
Volveré a enviar al País sin regreso a los diablos salvajes,
Alzando contra ellos armas desencadenadas;
Paralizaré las alas del viento,
Como si se tratase de un pájaro!
¡E incluso cuando tú reconstruyas dicho templo,
Príncipe Marduk,
A izquierda y a derecha de tu puerta,
Haré que, como bueyes, se acuclillen
Anu *y* Enlil!»
¡A Marduk, *después de escucharlo,*
Le agradó el discurso pronunciado por Erra!

Marduk abandona su templo y el universo se descompone

II a: *Él, entonces, abandonó su inaccesible residencia*
Y se dirigió hacia la de los Anunnaki.
Una vez en su interior, se presentó [ante ellos (?)].
Šamaš, *al darse cuenta, oscureció sus rayos [...].*
Sîn *miraba hacia otra parte y no [...] al Infierno.*
Se levantaron los malos vientos,
Convirtiendo en tinieblas la plena luz del día.
Y sobre toda la tierra, el tumulto de los pueblos [...]
Mientras los Igigi, *aterrorizados,*
Marcharon hasta (la cima) del cielo,
Y los Anunnaki, *asustados,*
Se precipitaron al fondo del [Infierno (?)]
[...] el orbe entero [...]

En la parte que sigue, cuya importancia es difícil de medir –¿20 ó 30? líneas–, *Erra* aparentemente se esforzaba por detener los desórdenes de la naturaleza, que en la continuación del poema parece funcionar con total normalidad.

II *b*: 1'- 13': parecen haber estado dedicados a la estatua y a la corona de *Marduk* (esta última es mencionada en la línea *2'* y su «resplandor sobrenatural» en la línea *5'*). Después aparece *«Éa»* en su «Apsû» (*6'* y comp. *9'*). Todo parece indicar que *Erra* había ido a pedirle su ayuda para la renovación de la estatua (mención, en

la línea *9'*, de «esta operación» –de limpieza–, al igual que ya ocurrió anteriormente en I: *131; 145; 149*), pero fracasó. Finalmente, *Erra,* de cuya boca sale todo este pasaje, parece invocar, con engaño, una misión según la cual *Marduk* lo había encargado de asolarlo todo:

14' *«¡Él me ha [ordenado (?)] saquear el país*
Y acabar con todas las poblaciones!»
15' *El rey* Éa, *tras haber reflexionado, pronuncia estas palabras:*
«Ahora que el príncipe Marduk *se ha ido,*
No me ha ordenado el as[censo]
De esos famosos técnicos.
Sus imágenes, que yo había hecho erigir entre los hombres,
[Yo...] a Erra:
Pero, ¿llegarán hasta allí
Donde ningún dios puede llegar [...]?»
Ahora bien, a esos técnicos famosos, él les había concedido
Un amplio genio
Y los [había establecido] por mucho tiempo,
20' *Les había concedido el conocimiento y la maña,*
¡Tanto que lograron que esta preciosa imagen
Brillase mucho más que antes!
Sin embargo, Erra *el valiente estaba, día y noche,*
Sin descanso, ante él (y decía):
«La casa (?) que, tras haber sido encargada de
Hacer brillar la preciosa imagen
En la sede real del soberano,
Ha ordenado: "¡No os aventuréis a (realizar) una operación similar!"
¡Yo [le (?)..] cortaré la cabeza,
Y degollaré a los otros!
25' *¡Que se apresure, así pues, a ejecutar dicha operación!...»*

26'-45': sólo se conserva el final de los versos, que, además, no resultan del todo claros. Al menos sabemos que en ellos se habla siempre de la «preciosa imagen» (*30'* y *44'*) y de su (?) «resplandor sobrenatural» (*35'*). Dos de las palabras que se conservan en el verso *45'* parecen hacer referencia a la finalización de la «operación» de renovación: los «rasgos» (de *Marduk,* en su estatua) volvieror a ser (?) «altivos», como en I: *144*.

46'-52': *Marduk*, «el rey de los dioses», toma la palabra. Se habla acerca de personajes que deben, o que quieren, «subir al cielo» (*47'*) y de una orden que les ha sido dada: «¡Volved a vuestros sitios!» (*48'*). La continuación es muy poco clara; sólo parece comprenderse que *Marduk*, finalmente, parece reñir (?) a [*Erra*] por una decisión irrevocable que él habría tomado.

53'-55': aparentemente contenían la respuesta de *Erra* «[al] rey de los dioses» (*55'*). Se ha perdido y debía proseguir en la sección que separaba II *b* de II *c*, cuya extensión (¿también entre 20 y 30 líneas?) tampoco podemos llegar a calcular. En este pasaje *Marduk* debía explicar por qué, a pesar de los esfuerzos de *Erra* por «rematar la operación» y dejar lista su estatua (debido, quizás, a que las cosas no se habían llevado del modo correcto o a su modo), se negaba a introducir dicha estatua en el templo y, así, volver a ocupar su lugar en él, asegurando, con ello, su presencia real dentro del mismo: la continuación de los acontecimientos sería impensable en caso de que *Marduk* hubiese regresado...

Erra se prepara para ir a la guerra

II *c*: 1'-6': el diálogo entre *Erra* e *Išum* debía de ocupar la sección anterior, pues *1'* ss. contienen una respuesta de *Išum*. En la línea *5'* simplemente se le ve intentar calmar a su soberano, al que llama «mi Montaña», epíteto ya conocido gracias a otros textos[349]. La continuación nos muestra a *Erra* enfurecido, quizás, en definitiva, por culpa del fracaso de la «operación» (cfr. *9'*) o por los reproches realizados por *Marduk*.

7' *Pero el eminente hijo de* Enlil, *que había tomado un(a) [...],*
Entra en su templo É.meslam y, allí, [volvió a ocupar] su sitio.
Reflexionando sobre esta operación,
10' *Con el corazón rabioso, no decía ni palabra.*
Cuando Išum *le pide sus órdenes (?), (le dijo):*
«¡Ábreme el camino, para que parta en campaña,
El tiempo se ha cumplido: ha llegado la hora!
Yo declaro: oscureceré el brillo del sol;
15' *Por la noche, velaré la cara de la luna;*

349 *Akkadisches Handwörterbuch*, p. 1125 *a*. s.v.: 10 *c*.

Daré a Adad *esta orden: "¡Embrida tus potros*[350]*,*
Aparta las nubes! ¡Detén la nieve [y la lluvia]!"
En honor de Éa *yo avanzaré*
Esta reflexión personal de Marduk:
"¡Aquel que ha crecido (?) en época (?) de abundancia,
Que sea amortajado en época de penuria!
¡Quien haya llegado por un camino húmedo,
Se marchará por un camino polvoriento!"
Y, por lo que respecta al rey de los dioses, yo le ordenaré:
"¡Quédate en tu casa!
Las instrucciones que tú has dado se cumplirán,
Tus órdenes se ejecutarán;
¡Y si los cabezas negras gritan dirigiéndose a ti,
No aceptes sus plegarias!
¡Pues voy a arruinar el país y reducirlo a montones de escombros;
Exterminaré las ciudades y las convertiré en desiertos;
Demoleré las montañas y acabaré con la fauna;
Agitaré los mares y aniquilaré sus productos;
Devastaré los cañaverales y los juncales y arderán como fuego!
¡Abatiré a los hombres.
[Suprimiré (?)] a todo ser vivo [...]
Y no conservaré ninguno para su resiembra [... (?)].
A los rebaños y a los animales salvajes,
No los dejaré subsistir (?) para [...].
Desencadenaré las hostilidades entre las ciudades.
Los hijos ya no cuidarán de la vida de sus padres,
Ni los padres de sus hijos;
Las madres tramarán, con ganas, males contra sus hijas.
En la residencia de los dioses, allí donde no tiene acceso ningún malvado,
Yo introduciré un(a) [...]
E instalaré a un plebeyo en la casa de los príncipes!
¡Haré entrar a los animales en [...],
Y bloquearé la entrada de la ciudad donde hayan sido vistos!

[350] Un documento astrológico de inicios del I milenio (E. Weidner, p. 105 s. de *Archiv für Orientforschung* 19 [1959 s.]) menciona (col. v: *37-39*) dos «potros» (*bûru*) de *Adad,* llamados «Diluvio celeste» y «Cubre montañas», compañeros y auxiliares mitológicos de dicho dios de la Lluvia y de la Tormenta. Son los dos animales que, bajo el nombre de «Mulos» (*parû*), «cabalga» dicho dios en **45**, **i**, rev.: *5*, para correr por todas partes por el cielo durante la tormenta.

¡Haré descender a las bestias de la montaña
Y, allí por donde las haga vagabundear, saquearán las calles!
¡Sin (?) [...], haré recorrer las calles de las ciudades
A los animales de la estepa,
Dando así funestos presagios
Y haciendo que se evacúen los barrios!
¡Introduciré [...] a un malhechor en el templo de los dioses,
Y haré un yermo [...] del palacio real!
¡Pondré fin al tumulto de los hombres,
Y les quitaré toda su alegría!"»

46's.: versos muy dañados y poco comprensibles. Los propósitos de *Erra* parecen detenerse aquí; pero los va a retomar, casi inmediatamente, en el principio de la tablilla III.

III *a* :1 *[*Erra*], sin tener cuidado de nadie,*
[...decide continuar (?)] lo que se había propuesto.

3-5: casi totalmente perdidos; en ellos se debía consignar el reinicio de las amenazas de *Erra:*

«*¡Haré confiscar la casa de los [...]*
Y acortaré su existencia!
¡Interrumpiré la vida de los protectores de los justos
Y honraré a los matones malvados!
¡Empeoraré el corazón de las personas:
Los padres ya no escucharán más a sus hijos
Y las hijas hablarán con odio de sus madres!
¡Pervertiré los discursos de los hombres:
Olvidarán a sus dioses
Y blasfemarán violentamente contra sus diosas!
¡Crearé bandidos que cortarán los caminos;
En plena ciudad, se disputará por los bienes muebles!
¡Los leones y los lobos abatirán el ganado!
¡Haré subir a los [demonios (?)]
Para que interrumpan el crecimiento
Y frustren a las nodrizas
Con los gorjeos de sus bebés!
¡Eliminaré de los campos
El sonido del canto de los trabajadores;
Pastores y zagales se olvidarán de su cabañas.
Eliminaré todos los vestidos del cuerpo de las personas.

–Variante: *Haré que las personas caminen desndas*
por las calles de su ciudad–
Haré que los hombres desciendan a los Infiernos sin
mortaja.
El populacho carecerá
De chivos propiciatorios en favor de su vida,
E, incluso para los príncipes,
Escasos serán los corderos adivinatorios dedicados a Šamaš*!*
¡Los enfermos, para realizar una ofrenda espontánea,
En vano buscarán carne que asar,
Y, sin que los expertos los puedan aliviar,
25 *Ellos se arrastrarán hasta morir!*»

26-32: resultan imposibles de utilizar; en ellos, sin duda, *Erra* proseguía con su sucesión de calamidades, tal como parece deducirse de las dos o tres palabras supervivientes de los versos *26-28*. Ignoramos el contenido de la continuación, así como el del siguiente fragmento:

III *b:* las 21 líneas que se conservan sólo presentan una pequeña cantidad de signos, generalmente muy borrosos, al inicio de cada una de ellas. Con el siguiente fragmento se inicia un nuevo acto de la obra:

Recuerdo de las primeras campañas de *Erra*

III *c:* sus dos primeros versos son ilegibles, pero resultan comprensibles con ayuda de paralelos (IV: *33* ss.) que permiten restaurar, con bastante verosimilitud, algunos pasajes perdidos. El fragmento contenía, en principio, un discurso, muy posiblemente de *Išum,* quien, como más adelante volverá a hacer (IV: *1* ss.), recuerda a *Erra* sus (primeras) proezas:

Incluso al personal [exento,
3' *Bajo la sagrada protección de...,*
Tú le has hecho sacar las armas:
Tú has derramado] su sangre, como [agua,
Por las cloacas de la ciudad];
5' *[Tú le has abierto] las venas,*
[Haciendo que su contenido lo arrastrase el río].
Enlil, *[ante este espectáculo, exclamó]:* «*¡Maldición!*»
[¡Y su corazón se encogió!]
[Abandonó] su residencia, [sin querer volver a entrar en ella (?)].
Una maldición im[placable salió de su boca (?)]:

¡Juró [no beber nunca más agua del río (?)]!
¡Y, por asco a su sangre derramada,
[Que nunca reconstruiría el Ékur (?)!]

11'-20': en ellos se presenta la respuesta, apenas legible, de *Erra*.

Erra quiere continuar con su devastación

21'-23: anuncian una nueva alocución que, «encolerizado» (*23'*), va a dirigir a *Išum:*

«¡Ábreme el camino, [para que yo parta en campaña!]
[¡Recluta (?) a la banda (?) de los] Siete, *campeones incomparables;*
[Haz marchar conmigo] a mi ejército desencadenado,
Y tú, mi capitán, [ocupa mi lugar]!»
Išum, *después de oír este discurso,*
Apiadado, se dijo:
«Desgracia para mis gentes, contra las que Erra *está irritado*
[Y a las que quiere suprimir (?)]:
Aquellos a los que Nergal *el valiente [quiere aniquilar (?)],*
Como el día del combate contra el demoníaco Asakku *[...];*
Sin que sus brazos descansen,
Al igual que durante el degollamiento del «dios perdido»;
[Con su red] desplegada,
Al igual que cuando se capturó al malvado Anzû*!»*
Y, tras abrir la boca, Išum *toma la palabra*
Y dirige este discurso a Erra *el valiente:*
«¿Por qué has urdido este mal contra los dioses y los hombres?
¿Por qué tramaste, <mente> despiadada,
Un mal contra los cabezas negras?».
Y Erra, *tras abrir la boca, toma la palabra*
Y dirige estas palabras a Išum, *su capitán:*
«Tú que conoces el plan de los Igigi,
La voluntad de los Anunnaki,
Cuyas órdenes transmites a las personas, a los cabezas negras,
Permitiéndoles, de ese modo, llegar a comprender,
¿Por qué te expresas como un ignorante
Y me aconsejas como si desconocieses
Los asuntos de Marduk*?*
Dado que el rey de los dioses ha abandonado su sede,

¿Qué puede seguir siendo sólido en el mundo?
Dado que él ha depuesto su corona imperial,
¡[Los súbditos (?)] de reyes y príncipes
Olvidan, forzosamente, sus deberes!
Dado que él ha desabrochado su hebijón,
¡Se ha soltado el cinturón de los dioses y de los hombres
Y es difícil volver a ceñirlo!
¡El fuego avivado ha hecho brillar como el día
Su preciosa imagen
Y en ella ha provocado un resplandor sobrenatural:
Su diestra, entonces, podía tomar la miṭṭu, su gran arma,
Y la mirada del príncipe Marduk *volvió a ser formidable!*
Lo que tú me has dicho [...],
*Oh capitán divino, sabio [*Išum, *excelente consejero],*
¿Por qué [... tú], ahora, esta orden?
¿[Acaso se te escapan (?)] los asuntos de Marduk*?*»

57'-72': la respuesta de *Išum,* fragmentariamente conservada, no es utilizable. En ella se aprecia de nuevo cierto tono de alegato: recuerda «la prosperidad de los hombres» (*59'*), evoca «el ganado» (*60'*), los «cañaverales y juncales», (*61'*) y parece referirse a una primera declaración de *Erra* (*62'*). Pero añade que este último, habiendo iniciado ya sus masacres, (*63'* s.: muy oscuros) va, en realidad, a proseguir «apoderándose del ganado» (*65'*), «golpeando sus armas» (*66'*), «espantando», así, «al universo» (*67'* s.)... Es posible que la laguna entre III *c* y III *d,* que quizás contenía la respuesta de *Erra,* no fuese muy extensa, alrededor de veinte líneas como mucho. Cuando comienza el siguiente fragmento, *Išum* toma la palabra para recordar lo siguiente:

Las otras campañas de *Erra*

III *d*: 2' Išum, *tras abrir la boca, dice a* Erra *el valiente:*
«*¡*Erra *el valiente, tú tienes las riendas del cielo,*
Tú controlas toda la tierra, tú eres el amo del mundo,
Tú agitas el mar, tú dominas las montañas,
Tú gobiernas a los hombres, tú eres el pastor de los animales!
La celestial Ēšarra está a tu merced,
Tienes poder sobre el infernal Engur!

¡Tú dispones de Šuanna (Babilonia), tú mandas en el Ésagil!
¡Tú concentras todos los poderes divinos,
Y los dioses te temen:
Los Igigi *te tienen miedo,*
Ante ti tiemblan los Anunnaki*!*
¡Cuando tú das una orden, el propio Anu *te escucha,*
Y el mismo Enlil *te obedece!*
¿Hay, sin ti, hostilidad?
¿O guerra en contra de tu deseo?
¡Los pertrechos del combate
Son un asunto exclusivamente tuyo!
¿Y tú repites en tu corazón: "Se me menosprecia"?

La ruina que provoca sobre Babilonia

IV: 1 *Tú,* Erra *el valiente, del príncipe* Marduk
ni siquiera has respetado la gloria.
Tú has desatado el lazo de Dim.kurkurra (Babilonia),
Ciudad del rey de los dioses, nudo de la tierra.
Después de haber modificado tus divinas apariencias
Y haberte parecido a un hombre,
Equipado con tus armas, tú te introdujiste allí.
Una vez en Babilonia,
Y al igual que quien se quiere apoderar de una ciudad,
Hablaste como un agitador;
Y los babilonios,
Sin más jefe que las cañas del cañaveral,
Se arremolinaron a tu alrededor:
¡Aquel que no tenía práctica en el manejo de las armas blancas,
Sacaba su espada;
Aquel que no solía manejar las armas arrojadizas,
Llenaba su carcaj;
Aquel que no tenía ninguna experiencia en la lucha,
Se entregaba al combate;
Aquel que nunca había corrido
Se entregaba a la carrera como un pájaro!
Los débiles intentaban superar a los fuertes,
Los cojos querían vencer a los veloces.
En contra de su gobernador, proveedor de sus santuarios,
Comenzaron a decir grandes insolencias.
Condenaron, con sus manos, las puertas de Babilonia
Y los cursos de agua que suponían su prosperidad.
¡Al igual que bandidos extranjeros, incendiaron
Los edificios sagrados de Babilonia!

Ahora bien, tú eras el cabecilla; tú, que te habías puesto al frente de ellos.
El Imgur-Enlil, *contra quien tú empuñabas tu dardo, clamaba piedad.*
¡Tú hundiste con la sangre de los hombres y de las mujeres
El nicho del dios Muḫrâ, *centinela de sus puertas!*
¡A estos Babilonios –ellos, los pájaros, y tú, el cebo–,
Tras haberlos atrapado en la red, Erra *el valiente,*
Los cogiste y los destruiste!
Pues, abandonando la ciudad y saliendo fuera,
Te revestiste con el aspecto de un león
Y entraste en el palacio:
Cuando te vieron, las tropas tomaron las armas
Y el corazón del gobernador, vengador de Babilonia,
Se desencadenó:
Envió a sus soldados como si fuesen a expoliar a un enemigo,
Alentando a lo peor al capitán de la armada (y diciéndole):
"¡Esta ciudad a la que te envío, hombre,
No respeta a ningún dios, ni teme a nadie,
Mata tanto a pequeños como a grandes,
Sin dejar ni un solo bebé, aunque sea un niño de pecho!
¡Por ello, apodérate de todos los tesoros acumulados en Babilonia!"
El ejército del rey, reunido,
Entró, así, en la ciudad,
Con el arco exaltado, la espada desenvainada.
¡Incluso al personal exento,
Que estaba bajo la sagrada protección de Anu *y de* Dagan,
Le has hecho tomar las armas;
Tú has derramado su sangre, como el agua, por las cloacas de la ciudad;
Tú le has abierto las venas,
Haciendo que su contenido lo arrastrase el río!
Ante este espectáculo, Marduk, *el gran señor,*
Exclamó: "¡Maldición!" y su corazón se encogió;
Una implacable maldición salió de su boca:
¡Juró no beber nunca más agua del río,
Y, por asco a su sangre derramada,
Que nunca restauraría el Ésagil!
"¡Ay, (decía) Babilonia,

Cuyo ramaje, como a una palmera, yo había exaltado,
Y el viento ha desecado!
¡Ay, Babilonia,
A la que yo, como a una piña, había llenado de semillas,
Sin sacar provecho de sus frutos!
¡Ay, Babilonia,
A la que yo había plantado igual que un abundante jardín,
Sin gozar de su producto!
¡Ay, Babilonia,
A la que yo coloqué en el cuello de Anu
Igual que un sello de ámbar amarillo!
¡Ay, Babilonia, a la que yo había tomado
Sin dejársela a ningún otro,
Como la Tablilla de los destinos!"
–Glosa: *Así habla, aún, el príncipe* Marduk–
[...] desde siempre [...]
¡Quien quiera abandonar el embarcadero del muelle,
Al tener sólo dos codos de calado,
Deberá atravesarlo a pie!
El agua, en los pozos, descendió hasta un palmo de profundidad,
¡Nadie sobrevivirá!
¡Mar adentro, en alta mar,
Golpes de mar de cientos de millas de altura
Volcarán las barcas de los pescadores
A pesar de las espadillas! –

Desastres en Sippar, Uruk, Dûr-Kurigalzu y Dêr

¡Y en Sippar, ciudad antigua,
Sobre cuyo territorio el señor de la tierra
No había hecho venir el Diluvio,
En contra del deseo de Šamaš, *su dios,*
Destruiste la muralla y demoliste el basamento!
En Uruk, sede de Anu *y de* Ištar,
Ciudad de prostitutas, cortesanas y rameras,
A las que Ištar *ha privado de esposo,*
Reservándoselas a su voluntad,
Los suteos y suteas, dando voces,
Han puesto la Éanna en completo desorden;
Y los cínedos y travestidos,
Cuya virilidad feminizó Ištar
Para inspirar temor a los hombres,
Esos portadores de puñales, esos portadores de cuchillos,
De estiletes, de láminas de sílex,

Que, para complacer a Ištar,
Se entregan a prácticas ultrajantes,
Has puesto al frente de la ciudad
A un gobernador severo y testarudo,
Que ha trastocado sus costumbres y suprimido sus ritos:
¡Tanto y tan bien que Ištar, *despechada,*
Se enfadó con Uruk
Y le creó un enemigo que se apoderó del país
Igual que el agua se lleva el grano!
¡Los habitantes de Dûr-Kurigalzu
No cesaban en sus lamentos
Ante su demolido É.ugal!
Al negarse el enemigo que tú le habías creado,
A poner fin a su devastación,
Ištaran *te dirigió estas palabras:*
"¡Tú has convertido la ciudad de Dêr en un desierto,
Has cortado a sus habitantes como si fuesen cañas,
Has disipado su tumulto como la espuma sobre el agua,
Y a mí, tú me has abandonado, entregándome a los suteos!
¡Así pues, yo, por lo que respecta a mi ciudad de Dêr,
Nunca más volveré a pronunciar una sentencia justa,
Ni tomaré más decisiones que tengan que ver con el país!
¡No daré más órdenes
Que sirvan para que las cosas se comprendan mejor!"

Y en todo el país

El mundo entero, abandonando la fidelidad,
Ha tomado partido por la rebelión.
Yo, Išum, *tuve que hacer que se levantasen*
Sobre este país los Siete Vientos:
¡Aquel que no había muerto en el combate, murió por culpa de la epidemia;
A aquel que no murió por culpa de la epidemia,
Se lo llevó como botín un enemigo;
A aquel al que el enemigo no se lo había llevado como botín,
Lo mató un ladrón;
A aquel al que no lo había matado un ladrón,
Lo alcanzó el arma del rey;
A aquel al que no lo había alcanzado el arma del rey,
Lo abatió un príncipe;
A aquel que no fue abatido por un príncipe,

Lo inundó una tormenta;
A aquel que no fue inundado por una tormenta,
Se lo llevó Šamaš*!*
¡Aquel que alcanzaba el campo raso, lo barría un viento;
Aquel que se refugiaba en su hogar, lo atacaba un demonio râbiṣu*;*
Aquel que escalaba una altura, moría allí de sed;
Aquel que descendía a una hondonada, perecía en ella ahogado!
¡De este modo tú anulabas, una por otra, la altura y la hondonada!
El responsable de la ciudad declaraba a su madre:
"¡Si hubiese sido retenido en tu seno
El día en que tú me trajiste al mundo!
¡Si nuestra vida hubiese terminado entonces!
¡Si ambos hubiésemos muerto juntos!
¡Pero, en lugar de eso, tú me diste una ciudad
Cuya muralla ha sido demolida
Y cuyos habitantes son un rebaño
Cuyo carnicero es su propio dios!"
– Glosa: *¡Las mallas de su red son tas estrechas*
Que, sin poder escapar de ellas,
Los esposos (?) mueren a estocadas! –
"¡Cualquiera (decías) que haya engendrado un hijo y que haya declarado:
'¡Éste es mi hijo!
¡Cuando yo lo haya alzado,
Gozará de mis cuidados!'
¡Yo haré que muera ese hijo, al que su padre amortajará,
Y después haré morir al padre,
Y no habrá nadie para amortajarlo!
¡Cualquiera que haya construido una casa y haya declarado:
'¡Éste es mi hogar!
¡Una vez que lo haya construido, allí descansaré,
Y el día en que mi destino me alcance, allí dormiré!'
¡A ese hombre yo lo haré morir y le haré abandonar su hogar,
Que rápidamente entregaré a otro!"
¡Tú has hecho morir igual al justo, Erra *el valiente,*
Tú has hecho morir igual al injusto!
¡Tú has hecho morir igual al que te había ofendido,

Tú has hecho morir igual al que no te había ofendido!
¡Tú has hecho morir al sacerdote
Que con celo presentaba las ofrendas a los dioses!
¡Tú has hecho morir al servidor
Devoto para con la persona del rey!
110 *¡Tú has hecho morir al anciano en el umbral de su casa!*
¡Tú has hecho morir a todas las muchachas
En su pequeño cuarto!
Pero no has tenido ni el menor sosiego,
Mientras te repetías: "¡Se me desprecia!"

Grandiosos proyectos de *Erra* a consecuencia de las más terribles desolaciones

Entonces, tú, Erra *el valiente, te dijiste en tu corazón:*
115 *"¡Voy a atacar a los poderosos y a aterrorizar a los débiles,*
116 *A degollar al capitán y a hacer que el ejército cambie de bando!*
125 *¡Cortaré las raíces de cada árbol*
Para que sus ramas no vuelvan a crecer!
126 *¡Socavaré la base de cada muro*
Para que la techumbre se bambolee!
117 *¡Destruiré la capilla elevada*[351] *de todo santuario,*
El parapeto de toda muralla
Y suprimiré, así, los adornos de toda ciudad!
¡Arrancaré los postes de amarre
Para que los barcos partan con la corriente;
Romperé los timones para que no puedan atracar;
120 *Arrancaré los mástiles, eliminaré a toda la tripulación!*
¡Secaré los pechos
Para que no se pueda alimentar ningún niño de pecho!
¡Cegaré las fuentes,
Para que se sequen los cursos de agua
Y dejen de abastecer agua con abundancia!
¡Socavaré el Irkallu infernal, los cielos vacilarán!
¡Haré caer el resplandor de los planetas,
Oscureceré las estrellas del cielo!
127 *¡Iré hasta la residencia del rey de los dioses,*
Para que deje de haber un gobierno supremo!".

Pero se tranquiliza y cambia el

Una vez que Erra *el valiente los hubo escuchado,*
Estos propósitos de Išum

[351] Se trata de la capilla, aquí denominada *gigunû*, que coronaba el *ziqqurat* o torre formada a base de superposición de pisos (comp. con n. 348).

blanco de sus excesos

Le agradaron como un muy delicado ungüento.
De modo que Erra *el valiente declaró lo siguiente:*
«¡Que (entre sí) el País del mar y el País del mar,
Subartu y Subartu, asirios y asirios,
Elamitas y elamitas, cassitas y cassitas,
Suteos y suteos, quteos y quteos,
Lullubeos y lullubeos
Países y países, ciudades y ciudades,
Casas y casas, hombres y hombres, hermanos y hermanos,
Sin que ninguno de ellos quede libre, se degüellen!
Y que, después, se rebele Acad para abatirlos a todos
Y convertirse en amo de todos ellos!»
Después, Erra *el valiente dirige estas palabras*
A Išum, *su capitán:*
«¡Marcha, Išum, *y lleva a cabo todo aquello que tú quieras!»*
Išum *se dirige entonces a la montaña de Ḫîḫi,*
¡Los Siete, *campeones incomparables, se apresuran a constituir su séquito!*
¡Cuando <Erra> *el valiente llegó*
A la montaña de Ḫîḫi,
De un manotazo, asola la montaña:
Arrasa el suelo de esta misma montaña de Ḫîḫi!
¡Rompe el oquedal del bosque de los cedros:
Se dice que Ḫaniš *había pasado sobre sus breñas!*
¡Demolió las aglomeraciones y las convirtió en desiertos,
Devasta las montañas y mata la fauna;
Agita los mares y destruye su producto;
¡Asola los cañaverales y juncales y los abrasa como fuego!
¡Maldice el ganado
Y lo reduce a polvo!

Erra se explica, rinde homenaje a *Išum* y deja entrever la vuelta de Acad a la prosperidad

v: 1 *Una vez que* Erra, *ya sosegado, volvió a ocupar su asiento,*
Mientras todos los dioses, al completo,
Dirigían sus ojos hacia él,
Y todos los Igigi *y los* Anunnaki
Se presentaban respetuosamente ante él,
Abre la boca y se dirige al conjunto de los dioses:
«¡Prestadme atención, vosotros, escuchad bien mis palabras!
¡En verdad yo, personalmente, urdí un mal,
Por culpa de una falta anterior

Que había irritado mi corazón,
Yo he abatido las poblaciones!
¡Al igual que un pastor mercenario,
Separé del rebaño al carnero que iba al frente del mismo;
Al igual que quien no plantó el huerto,
Yo lo talé sin ningún escrúpulo;
Al igual que un ladrón extranjero,
Abatí, sin hacer distingos, a buenos y malos!
Pero no se puede arrancar la presa
De la boca del león rugiente,
Y si éste está rabioso, nadie puede tranquilizarlo.
¿Qué quedaría <si>n Išum, *mi capitán?*
¿Dónde estaría vuestro proveedor? ¿Dónde vuestros oficiantes?
¿Dónde vuestras ofrendas alimenticias?
¡No respiraríais más incienso!»
Išum, *entonces, abriendo la boca, dijo:*
«¡<Erra> *el valiente, préstame atención*
Y escucha mis palabras!
¡En verdad, desde ahora, ya te puedes tranquilizar: aquí nos tienes, a tus órdenes!
¿Quién se te podría resistir mientras estabas furioso?»
El rostro de Erra *se ilumina después de oírlo,*
Sus rasgos se ensanchan de alegría,
Igual que un día brillante,
Y, de regreso a su E.meslam, vuelve a ocupar su lugar.
Entonces Išum, *en voz alta, le habla sin rodeos,*
Proponiéndole, con relación a los exiliados de Acad,
La siguiente decisión:
«*¡Que las poblaciones diezmadas de dicho país*
Vuelvan a ser numerosas!
¡Que tanto el pequeño como el grande recorran libremente, cada uno de ellos, su camino!
¡Y que, por débil que esté,
Acad venza a los poderosos suteos,
Llevándose uno solo a siete, como si fuese ganado menor!
¡Arruinarás sus aglomeraciones,
Convertirás sus campos en un desierto;
Les capturarás un pesado botín
Que enviarás a Šuanna (Babilonia)!
¡A los dioses del país los devolverás,
Sanos y salvos, a sus residencias,
Y harás que Šakan *y* Nisaba[352] *vuelvan a descender a este país!*

¡(Además), en su beneficio, extraerás las riquezas de las montañas,
El producto del mar,
Y de nuevo volverás a hacer que produzcan frutos
Sus campos devastados!
¡Que todos los gobernadores de todas las ciudades
Acarreen su pesado tributo en medio de la hermosa Šuanna!
¡Que de nuevo se eleve, como el sol abrasador,
El pináculo de los santuarios destruidos!
¡Que el Tigris y el Éufrates
Lleven hasta allí agua en abundancia!
¡Haz reinar personalmente al proveedor
Del Ésagil y de Babilonia
Sobre todos los gobernadores de todas las ciudades!»

Doxología final: origen y valor del poema

¡Durante innumerables años,
Gloria al gran Señor Nergal *y a* Išum *el valiente,*
Pues, habiéndose enfurecido Erra
Y habiendo amenazado con arrasar el país
Y suprimir las poblaciones,
Išum, *su consejero, lo tranquilizó hasta tal punto*
Que conservó una parte del mismo!
¡El compositor de esta obra es Kabti-ilâni-Marduk,
El hijo de Dâbibu,
Al que Išum, *una noche, se la reveló*
Y, por la mañana, él la recitó
Sin omitir
Ni añadir ni una sola línea!
¡Le agradó a Erra, *después de haberla escuchado,*
El relato de Išum, *su capitán, le resultó grato,*
Y los dioses, reunidos, la apreciaron tanto como él!
Hasta tal punto que Erra *el valiente declaró lo siguiente:*
«¡Que la prosperidad se acumule sobre el santuario
De todo dios que aprecie este canto!
¡Que aquel que lo rechace, en cambio,
No vuelva a respirar más humo de sacrificios!
¡Que todo aquel rey que, al recitarlo, exalte mi gloria,
Gobierne sobre todo el universo!
¡Que todo príncipe que declame esta alabanza de mi valor

---

[352] O, dicho de otro modo, el ganado y los cereales, el pastoreo y la agricultura.

No tenga más adversarios!
¡Que todo poeta que lo cante, no tenga una muerte cruel
Y sus palabras agraden a su rey, a su príncipe!
¡Que todo escriba que lo domine
Quede libre de desgracias y llegue a alcanzar notoriedad en su país!
¡A los eruditos que, en su escuela,
Pronuncien fielmente mi nombre,
Yo les ampliaré su inteligencia!
Y que en toda casa en la que se haya depositado la presente tablilla,
Erra *vuelva a enfurecerse,*
Y los Siete *repitan una masacre,*
La espada de la mala muerte no se aproxime más a ella
Y tenga garantizada la seguridad!
¡Que este canto perviva para siempre! ¡Que permanezca eternamente!
¡Que todos los países, al escucharlo, celebren mi valor!
¡Que todos los pueblos del mundo, después de haberlo constatado,
Exalten mi gloria!»

2. El hecho más llamativo de este *Poema,* sobre todo si lo comparamos con las restantes composiciones mitológicas, tanto las más cortas como las más extensas, es la importancia que en él presentan los discursos directos que soportan, con mucho, el peso de la narración propiamente dicha. A esta última no se le dedican, de hecho, más que una cincuentena de versos, dispersos a lo largo de la obra y que, en general, forman pasajes muy breves (así, por ejemplo, I: *45; 93; 163* s...; IV: *128* s.; *139* - V: *3* –y éste es el más largo de todos– y V: *20; 22*). El resto –si se exceptúan los ripios habituales, de una extensión de uno o dos versos (I: *94; 100* s.; *126; 129* s., etc.)– se pone en boca del propio autor (I: *1-44*) o –dejando a un lado la arenga de los *Siete* (I: *46-91*) y las respuestas de *Marduk* (I: *131-162* y *168-178*)– de los dos héroes, *Erra* e *Išum;* éste, de hecho, relata una extensa tirada de 140 versos de una sola vez (III *d: 3'* – IV: *127*). En dichos diálogos se nos narran todos los progresos de la acción. No obstante, las grandes lagunas de III y IV, junto con el excesivo laconismo del poema y las múltiples alusiones y sobreentendidos cuyo significado con mucha frecuencia se nos escapa, debido a nuestra ignorancia acerca del mundo de las representaciones, sentimientos y recuerdos en que se encuentra enraizado el *Poema,* nos hacen difícil e, incluso, tiñen de incertidumbre, al menos en detalle, la reconstrucción de la trama del mismo.

3. Los primeros 44 versos son declamados personalmente por el autor, que, como ocurre con mucha frecuencia, comienza con una extensa alocución de alabanza dirigida posiblemente a *Marduk* (I: *1*), que en este caso sigue siendo, como se verá, tanto el «rey del universo» como el soberano de los dioses. Inmediatamente después se realiza una alabanza dirigida a *Išum* (I: *2-5*), que, a pesar de sus capacidades militares (*4* s.), es invocado bajo unos títulos de interés excesivamente universal, por ejemplo «protector de los hombres» (I: *3*)[353], como para que tal presentación no pese excesivamente en la interpretación de todo el conjunto de la obra (ver, por lo demás, § 18). Tras esto, sólo falta por presentar, como la continuación del poema viene a demostrar, al protagonista de la obra, es decir, a *Erra,* lo que se hace, como cabía esperar, de forma mucho más extensa. En primer lugar se pone de manifiesto su prerrogativa fundamental como divinidad marcial y agresiva (I: *6; 14;* y que se conoce perfectamente gracias a la literatura mesopotámica que conservamos, a pesar de que en *Nergal y Éreškigal*/**26** no se dice ni una sola palabra sobre ella, a no ser en la versión antigua, **A**, donde se le conceden características brutales y batalladoras: *50-80*)[354]. Sin embargo, en el momento en que comienza la acción del poema, *Erra* no tiene humor para combatir, al igual que les ocurre a todos los guerreros cuando, en el ínterin entre dos combates, se entregan al descanso. Erra malgasta su tiempo pasándoselo en grande en la cama con *Mammi,* su esposa, «bajo la lámpara», hipóstasis, en esta ocasión, de la persona del «Señor de la ronda nocturna» (en sumerio En.gi$_6$.du.du; I: *15-21*). En contraste con esta belicosidad eclipsada, el autor introduce entonces a los *Siete,* agresivos por nacimiento, naturaleza y destino, características que explica resumiendo un mito relativo a su procreación por *Anu* al fecundar a la Tierra (I: *23-40;* comp. con XII, § 11): fue su padre quien se los entregó a *Erra* como espadachines (I: *41-44*), un poco en el mismo sentido en que había entregado a *Marduk,* todavía niño, los Vientos a modo de sonajeros (**50**, I: *103* s.). De este modo se facilita la transición con el inicio de la pieza.

Los *Siete,* sobrellevando bastante mal esta época de paz y ociosidad al tratarse de soldados profesionales, quieren incitar a su amo para que se vuelva a dedicar a su actividad guerrera: se burlan de su inactividad (I: *45-48*), se declaran decaídos y avergonzados de no batirse más, y hacen gala de una sorprendente «filosofía» guerrera (I: *49-59*) con objeto de animar a *Erra* a que se ajuste a ella, si quiere que los dioses lo respeten y que los hombres lo teman en su justa medida (I: *60-75*). Para lograr de un modo más eficaz que *Erra* se decida, retoman el tema del *Muy Sabio* y el del Diluvio, que ya habían invocado anteriormente

353 Al igual que otro de sus títulos, «Bastón (de mando) del Jefe», en sumerio Ḫen-dur.sagga.

354 E. von Weiher, *Nergal,* p. 15 ss.

(I: *43;* XIII, § 17; XIV, § 8): el «alboroto» de los hombres, el rumor provocado por su elevado número y por su bullicio, que molesta a los dioses y les impide dormir (I: *78-83;* idéntico motivo en I: *73;* II *c: 45'*). A esto añaden un argumento inesperado, que hasta ahora nunca habíamos encontrado y que constituye una especie de refuerzo de dicho tema: la excesiva multiplicación de los hombres no es sólo una fuente de problemas y de «insomnio» para las dioses, sino que también constituye una amenaza (I: *79*). En resumen, y siguiendo su argumentación, los *Siete* hacen una apología de la guerra sin cuartel, y el partido que adoptan los lleva, incluso, a recurrir y reunir puros sofismas: no sólo hay, dicen, demasiados hombres, sino también demasiados animales domésticos, que devoran las cosechas, y salvajes, que devoran los ganados (I: *83-86*). Se trata de un soniquete que todavía escuchamos, de forma más o menos diferente en diversas ocasiones, en nuestros propios días...Y sobre todo, añaden, se impacientan y se abotargan debido a su inactividad (I: *87-91*). Sin embargo, entre esas razones –demasiado numerosas para no apreciar en ellas cierto alegato y mala fe, y que son traducción manifiesta de un ideal de vida que sólo puede surgir en el momento en que una «casta» no tiene, dentro de una sociedad, otra razón para existir que la violencia y la guerra– también han deslizado aquella que más afectará a *Erra* en su orgullo y en su amor propio, aquella que en más de una ocasión se recordará a lo largo del *Poema* y que se constituirá en el nervio psicológico de toda su acción: el miedo que dicho dios tiene a «ser inferior a su reputación y a ser despreciado» por los hombres, e incluso por los animales (I: *77;* y comp. con I: *20;* III *d: 15;* IV: *113*), si no se manifiesta a través de una serie de hazañas que, teniendo en cuenta el carácter de dicha divinidad, sólo pueden ser marciales y, en consecuencia, brutales y despiadadas.

4. Finalmente logran convencer a *Erra* (I: *92* s.), que en ese momento ordena a su capitán que proceda a realizar los preparativos para la guerra, sin tener aparentemente otro motivo que el simple deseo de llevarla a cabo (I: *94-99*). Pero *Išum,* precisamente porque es un buen soldado, se opone a esta guerra por la guerra: se apiada de las futuras víctimas y opina que poner fin a la vida de tantos servidores de los dioses acabará debilitando a estos últimos (I: *100-103*). *Erra,* sin embargo, no le presta atención: está orgulloso de su fuerza y tiene una reputación que salvaguardar (I: *104-119*); además, tal como ya hemos puesto de manifiesto y como diríamos hoy en día, padece, como muchos individuos violentos y detentadores del poder, un serio complejo de inferioridad, derivado de ese miedo a que, si no demuestra brillantemente su poder y su brutalidad, «los hombres lo desprecien y no lo teman más» –o, dicho de otro modo, lo olviden y lo minusvaloren (I: *120* s.)–. Son estos motivos los que lo van a hacer reaccionar.

La siguiente sección del texto es bastante difícil de comprender sin tener en cuenta algunas explicaciones que los autores no tenían ninguna necesidad de ofrecer a sus contemporáneos, pues eran cuestiones

que les resultaban bastante familiares; por ello simplemente procedieron a base de alusiones. *Erra* sabe que no podrá saquear el país –pues se quiere apoderar de Mesopotamia y, más precisamente, de Babilonia– mientras en él siga viviendo su soberano y supremo protector: *Marduk.* Éste estaba presente allí, con una presencia que se consideraba real, en su residencia palacial del Ésagil de Babilonia bajo la forma de su imagen de culto, incorporado en el interior de esa especie de cuerpo que, para él, constituía dicha estatua (IV, § 16) y que, tal como nos muestra o nos recuerda I: *148-162,* estaba hecha de un cuerpo de madera noble recubierto por láminas de metales preciosos, modelados a imagen del dios y adornados con piedras preciosas (IV, § 18). Es lo que el texto denomina su «preciosa imagen» (I: *127; 140; 142;* II *b: 21; 23; 30; 44;* III *c: 50*). La intención inmediata de *Erra* no era, naturalmente, expulsar a *Marduk* de su estatua y, con ello, de su habitáculo y de su país, pues resultaba impensable, incluso para un dios como *Erra* que ocupaba un lugar elevado dentro de la jerarquía de los dioses, atacar tan frontalmente al soberano del mundo, del mismo modo que era imposible saquear su dominio en su presencia. *Erra,* entonces, va a intentar persuadirlo para que abandone espontáneamente su imagen, de modo que dicha ausencia le dejase las manos libres para llevar a cabo todos sus excesos en un país que, así, estaba desprovisto de protección sobrenatural. Invocando el lamentable estado en que se encontraba esta «preciosa imagen», *Erra* intentará, por medio de la astucia, *convencer* a *Marduk* para que abandone dicho lugar (I: *123*). Va, por tanto, a su encuentro en Babilonia, su capital, llamada en esta ocasión, y en varias otras a lo largo del poema (I: *124;* III *d: 8;* IV: *5;* V: *30; 35*), Šu.anna (en sumerio «Dominio celeste»; originariamente éste era el nombre de uno de los barrios de la ciudad), y en su templo. Él le hace ver que su estatua y la diadema que la corona han perdido lustre con el paso del tiempo y que ya no brillan como antes (I: *124-128*), debido, quizás, a la negligencia de sus súbditos, que, «a pesar de las órdenes de su monarca», «obraron a su antojo» y descuidaron la conservación de esta imagen sagrada (I: *122*). Este argumento debía ser muy importante en un país y una cultura en que la luminosidad y el brillo eran el signo directo de la vitalidad y de la superioridad ontológica (ver V, n. 61).

Al hablar de este modo, *Erra* sugiere la necesidad de proceder a una limpieza (a base de fuego –que, aparentemente, sería el método más radical–) de la estatua, limpieza a la que el texto denomina «operación» (I: *131;* también *142; 145; 149;* II *b: 9; 23; 25;* II *c: 9'*). *Marduk* lo comprende con rapidez, pero, de entrada, es reacio a aceptarlo y formula una doble objeción.

En primer lugar, y ante la proposición de abandonar la estatua, asegura que ya lo hizo una vez, cuando provocó el Diluvio. Pero recuerda que en dicha ocasión, tan pronto como abandonó su sede, desde la cual, gracias a su presencia y autoridad, mantenía la cohesión y el orden del universo a través de una especie de nudo o de lazo (que recuerda a

aquel al que hacía referencia el *Enûma eliš*/**50** en V: *59* s.; XIV, § 13), se deshizo dicho nudo y se descompuso todo aquello que retenía: las estrellas vacilaron, el basamento de la tierra se desplazó, anulando así el resultado del trabajo agrícola, e, incluso, la capa subterránea de agua dulce (el Apsû de *Éa*) se descompuso y se desecó en perjuicio de los humanos (I: *129-136*). Resulta evidente hasta qué punto los autores han modificado la primera versión del Diluvio (XIII, §§ 5-10)[355], pues no cabe duda de que ésta es la catástrofe que aquí se relata, a la que, en este caso, se denomina *abûbu* (I: *132; 140; 145;* acerca de dicha palabra ver XIII, § 19). Los autores del *Erra* han cambiado la *naturaleza* de la misma, ya no se trata de una lluvia o de una inundación desmesuradas, sino de una verdadera dislocación del sistema del universo. También han cambiado a su *responsable,* que ahora es *Marduk* y no ya, como antes, *Enlil.* Y, del mismo modo, también variaron la *causa,* sustituyendo la voluntad positiva de aniquilar a los hombres (XIII, § 17) por la simple marcha y ausencia del único individuo que, desde el centro del cosmos, es capaz de asegurar su equilibrio y su cohesión. Vemos, pues, cómo con el paso del tiempo se amplió el horizonte y, en este caso, tenemos una presentación mucho más apocalíptica del mismo Diluvio que aquella que nos ofrecen el *Muy Sabio* y los restantes poemas que seguían, en mayor o menor medida, su misma versión. La diferencia es igual de evidente en lo que respecta *al final* del cataclismo: no han desaparecido todos los hombres, con excepción de uno solo, junto con su casa y sus artesanos y técnicos, tal como sucedía en la versión antigua, sino que «su crecimiento disminuyó» y fue el propio *Marduk,* en persona, quien se tuvo que encargar –si bien no se nos explica cómo– de volver a poner en marcha el ritmo de las generaciones (I: *136* b-*138*). Sean cuales sean las divergencias en materia mitológica, sobre las cuales volveremos más adelante (§ 17), *Marduk,* a su regreso al lugar que le corresponde, al templo que tuvo que hacer reconstruir (esta destrucción del Ésagil y de Babilonia también constituye una adición a la primigenia leyenda del Diluvio), se dio cuenta de que su preciosa imagen había perdido lustre por efecto de la catástrofe y, entonces, tuvo que recurrir a una operación análoga a la que ahora le propone *Erra* (I: *140-144*).

5. Llegado a este punto tiene lugar la segunda objeción de *Marduk:* la renovación de la «operación» es, en su opinión, prácticamente imposible. Por una parte, porque los únicos que podrían llevarla a cabo con éxito, los técnicos célebres, antaño enviados por *Enki/Éa* para civilizar al mundo, según el *Mito de los Siete Sabios*/**8**, a los que el texto, en este caso, denomina tanto *apkallu* (I: *162*) como *ummânu* (I: *146*)[356], han

---

[355] El carácter particular de la tradición del Diluvio, tal como aquí se relata, también se manifiesta en el hecho de que se creía que Sippar, por obra y gracia de *Marduk,* había escapado al cataclismo (IV: *50*).

[356] En acadio, *ummânu* designa a un personaje particularmente destacado dentro de su campo de actividad, en general en una o varias técnicas (comprendidas, entre ellas, la escritura y la lectura: III, § 7). La tablilla seléucida citada en VIII, § 25

abandonado la tierra desde hace ya mucho tiempo y descendieron al Apsû siguiendo a su amo y señor: por ello no parece posible que «vuelvan a subir» a la tierra y que, por tanto, se pueda contar de nuevo con ellos (I: *147*). Sólo sus descendientes, los grandes técnicos, herederos y expertos en los secretos de su oficio, podrían ejecutar dicho trabajo, pero éstos perecerán si *Marduk*, al retirarse, provoca de nuevo el gran diluvio, y, por ello, no podrán intervenir en las labores de reconstrucción de la imagen (I: *145-146*). Por otra parte, las reservas de madera noble y sobrenatural que se tienen que utilizar para reconstruir el cuerpo de la estatua, después de que ésta haya sido expuesta a la acción decapante del fuego, no están disponibles (I: *149-153*); del mismo modo que tampoco lo está el tesoro de piedras preciosas y perlas que hace falta para volver a adornar la imagen sagrada (I: *154*, tras el cual hay que situar el verso *161*, desplazado por un error del copista y que no tiene ningún sentido en el lugar en el que actualmente aparece). Además, *Marduk* parece añadir (I: *155-160*) que no va a resultar nada sencillo conseguir que los dioses especializados en las diversas técnicas que es preciso poner en funcionamiento para llevar a cabo dicha labor se decidan a volver a iniciar una tarea que ellos ya habían ejecutado –o mejor, dirigido: VIII, § 21, 2.º y 5.º– a la perfección en una ocasión anterior (la enumeración de dichos dioses recuerda a **34**: *29* + *31*, donde aparecen algunos de los diversos nombres aquí mencionados). Del mismo modo, también señala que es imposible –repitiendo, así, de otra manera lo que ya había adelantado en I: *147*– hacer salir del Apsû a los grandes inventores de los procedimientos de fabricación y de limpieza de la estatua divina (I: *162*). Al leer el texto, se habrá advertido ya, dicho sea entre paréntesis, el carácter terriblemente conciso, sesgado y sibilino de la respuesta de *Marduk*, que, ya por sí misma, resulta bastante difícil de llegar a comprender: *Marduk*, de hecho, obra astutamente con *Erra*, del mismo modo que *Erra* lo hace con él, y las cosas, en este caso (comp. con XI, §§ 11 y 15), se desarrollan «a la oriental».

6. *Erra* comprende la situación, y aunque su respuesta se haya perdido, en I: *165-167* parece que logra tranquilizar a *Marduk*. Este último, sin embargo, todavía dudaba a la hora de tomar una decisión tan excepcional. Por este motivo vuelve a poner sobre el tapete su temor al posible trastorno del universo que su marcha provocaría: sin él, único capaz de vigilar personalmente todas las fuerzas, personales o no, que en él se desarrollan, se produciría un terrible, irreparable, completo y generalizado desorden cósmico que los autores, de nuevo, le hacen describir en términos apocalípticos (I: *168-178*). Para liberarlo de cualquier temor y lograr su consentimiento, *Erra* le promete hacer frente a la anar-

---

presenta a los *apkallu* como los *ummânu* anteriores al Diluvio y, debido a ello, más o menos sobrenaturales, como los «Sabios» (**8**). En otros términos, los *ummânu* habrían sido los sucesores de los *apkallu* dentro del tiempo histórico. En este caso las dos designaciones se aplican a los mismos «Sabios» míticos.

quía (I: *179-189*), incluso llega a exagerar y a «pasarse», tal como nosotros decimos familiarmente, cuando, para halagar a su interlocutor, le asegura que, a su regreso, encontrará echados como bueyes, a cada lado de la puerta principal de su templo, a *Anu* y a *Enlil* en persona, que así se encargarán de vigilar dicha entrada. *Marduk,* entonces, se tranquiliza, se deja convencer (I: *190*) y se marcha (II *a: 1*).

Del inicio de la tablilla II se puede, al menos, deducir que él va «junto a los *Anunnaki*» (II *a*: *1-2*) o, en otros términos, al Infierno (ver IV, n. 29). Ignoramos los motivos que lo llevan a encaminarse hacia allí; podemos suponer que se trata de un comportamiento normal y lógico, pues una divinidad que durante un tiempo no ejerza su autoridad se tendría que convertir, al menos provisionalmente, en *difunta* y se debería de retirar allí donde se reunían todos aquellos que ya no «tenían ninguna función» sobre la tierra (XII, § 38 y XVI, § 5).

Tan pronto como *Marduk* sale de su morada, se desencadena la anarquía universal que tanto temía (II *a*: *3-10;* la continuación se ha perdido).

7. Las lagunas que aíslan los fragmentos conservados de las tablillas II y III no nos facilitan la comprensión de la continuación de la obra. Podemos, al menos, intentar restituirla, por una parte, gracias a los restos del texto, que siempre constituyen una referencia unívoca, y, por otra, por medio de conjeturas. Entre II *a* y II *b* hay bastantes posibilidades de que *Erra,* actuando con mucha prisa, intentase, de acuerdo con lo que había prometido, contrarrestar el desorden del Cosmos. En II *b,* dado que se ve reaparecer la estatua y la corona de *Marduk,* parece que se esforzaba por mantener sus promesas y por lograr que éstas se renovasen: los restos de la narración nos sugieren que, con dicha finalidad, él se debía de dirigir a *Éa,* pidiéndole, sin duda, la ayuda de los grandes técnicos *apkallu;* para justificar dicha petición, la presentaba como si fuese formulada por el propio *Marduk* en persona, añadiendo que éste le había encargado a él, *Erra,* que sometiese todo a sangre y fuego durante su ausencia (II *b: 14'*), lo que, una vez más, no es sino una pura y simple mentira. Pero *Éa* se niega (II *b: 15'-21'*). *Erra* insiste, prometiendo que se vengará de todos aquellos que no acepten devolver su esplendor a la preciosa imagen (II *b: 22'-25'*) –amenazas que para nosotros resultan oscuras–. Es posible que finalmente obtuviese una satisfacción, tal como se puede inferir de los fragmentos conservados de II *b: 26'-45'*. Se nos escapan, en cambio, el desarrollo y la evolución del relato. Sin embargo, parece que la estatua es restaurada –¿quizás de forma imperfecta?–, planteándosele entonces a *Marduk* el dilema de tener que reintegrarse a su habitáculo y volver a ocupar en el Ésagil su puesto de mando, haciendo que las cosas recuperen su correcto orden original y cortando el paso a los malévolos planes de *Erra*. Pero *Marduk* –tal como más adelante afirmará: III *c: 38'-56'* y IV: *38* s.– se niega, si bien desconocemos sus motivos, y *Erra* tenía, así, el campo libre.

8. De hecho, al inicio de II *c,* probablemente como respuesta a algún nuevo fragmento discursivo por parte de *Erra, Išum* todavía intentaba

detener la guerra. *Erra,* disgustado por esta resistencia, se retira durante un momento a su templo Émeslam, donde, de repente, decide desencadenar las operaciones bélicas (II *c*: *7'-10'*) y da, en este sentido, órdenes a *Išum* (II *c*: *11'-13'*), haciendo pública por medio de una serie de apocalípticas afirmaciones su intención de hundir el mundo (es decir, ante todo, y no lo olvidemos, «el país») en el caos y en la subversión (II *c*: *14'-45'*). En pleno ataque de megalomanía, como ya se habrá advertido, *Erra* está lo suficientemente seguro de sí mismo como para dar órdenes al propio *Marduk* en persona, diciéndole, en resumidas cuentas, que vuelva a dedicarse a sus asuntos, en caso de que se le llegase a ocurrir oponerse a sus propios desenfrenos (II *c*: *21'* y *23'*). Además, y siempre igual de parlanchín, se presenta como simple ejecutante de los deseos de este último dios (II *c: 22'*); y para detener las posibles objeciones de *Éa,* defensor de los hombres, en contra de su intención de exterminarlos, cita una predicción, o una amenaza, que el mismo *Marduk* había pronunciado –ignoramos dónde ni cómo, si es que dicha afirmación tiene algo de verdad– anunciando que una era de bienestar sucedería a una época de desgracia (II *c: 18'-20'*). El proyecto que anuncia no ofrece, por tanto, ninguna posibilidad de equívoco: mediante la guerra que intenta llevar a cabo, quiere trastocar por completo el orden político, económico y social del país (asi en II *c: 32'* s.) y suprimir el «tumulto y la alegría» de los humanos, es decir, no sólo quiere acabar con su proliferación, su prosperidad y su alegría de vivir, sino también con su propia existencia (II *c: 45'*). Los dos últimos versos de II *c* son ilegibles y debían de pertenecer al final de la tablilla, pues continúan en el inicio de la siguiente que se conserva en III *a*. Aquí vemos cómo *Erra* prosigue con sus proyectos maléficos que detalla en las 23 líneas siguientes. El fragmento que viene a continuación (III *b*) resulta inutilizable y desconocemos en qué acababan todos estos vaticinios.

9. En III *c* comienza una nueva articulación del relato. En esta ocasión la palabra la tiene *Išum,* actuando como siempre de moderador, que, con la intención manifiesta de apartar a su señor de un nuevo saqueo, le recuerda, entre otras hazañas, los destacados y devastadores hechos bélicos que ya había realizado. Su discurso está entrecortado por múltiples fracturas del texto, pero el encadenamiento de los argumentos todavía se puede discernir bastante bien: en él se resume una primera ofensiva general de *Erra*. Teniendo en cuenta los paralelos verbales III *c: 3'-10'* / / IV: *33-39,* con la única diferencia de la mención de *Enlil* (III *c: 6'*) en vez de *Marduk* (IV: *36*), lo que nos invita a restituir en III *c: 10'* el nombre del templo del primero de dichos dioses, el Ékur, como simétrico del Ésagil de IV: *39,* resulta evidente, a pesar de la laguna que ha suprimido el nombre de la ciudad en III *c: 10',* que hay que leer Nippur, la cual, entonces, sería la víctima (¿principal?) de esta (primera) campaña de *Erra*. Pero no contento con esto, estaba decidido a continuar con su devastación, tal como ya había anunciado a su capitán (III *c: 24'-37'*). *Išum,* entonces, intentando todavía detener a *Erra,* volviéndole a mos-

trar (al igual que ya había hecho en I: *102* s.) hasta qué punto eran dañinos sus excesos (III *c: 34'-37'*), añade a su relato (III *c: 3'-33'*) la repetición de las batallas más terroríficas y famosas –cita las de *Ninurta* contra el *Assaku* (*Lugal.e*/**20**) y contra *Anzû* (**22**; y XVI, § 4 *f*) y la del «degollador del dios perdido», sin duda *Marduk* cuando había desangrado a *Qingu* para castigarlo por haber dirigido a la camarilla de *Tiamat* (**50**; VI: *13* s.)–. Sin embargo, y con su mala fe habitual, el terrible dios al parecer responsabiliza de todas las desgracias a *Marduk*, que se habría negado a regresar a su templo y a retomar en sus manos el gobierno del mundo (III *c: 38'-56'*). Llegados a este punto, desconocemos en detalle qué le replicaría *Išum* a su señor: sin duda le repetiría, incansablemente, el mismo argumento, insistiendo en los catastróficos efectos de dichas proezas guerreras. En el primer fragmento, en la tablilla III, vemos que, para frenar a *Erra*, vuelve a halagarlo, afirmando que después de haber llegado, tal como había hecho, a la cima de la notoriedad, de la gloria y del poder, ya no podía lograr nada más batiéndose y, sobre todo, ya no tenía ni el más mínimo motivo para sentirse amenazado por el temor a ser «menospreciado», «desconsiderado» y, en suma, deshonrado (III *d: 2'-15'*). Sin embargo *Erra*, obstinado, no cede en su empeño.

10. En la tablilla IV, afortunadamente intacta, *Išum* continúa con su argumentación, recordando a su amo toda la sucesión de sus sangrientas campañas. Tras Nippur, *Erra* atacó sucesivamente Babilonia (IV: *1-49*), Sippar (*50* s.), Uruk (*52-62*), Dûr-Kurigalzu, aquí denominada Parsâ (*63* s.)[357], y Dêr (*65-74*). Cada una de estas ciudades sufrió a su modo los funestos efectos de una serie de conflictos cuya responsabilidad *Išum* imputa, única y exclusivamente, a *Erra*. En Babilonia provocó un levantamiento de los habitantes contra su soberano (IV: *1-12*), causando, en principio, una feroz y mortal guerra civil (IV: *13-17*) y después, como consecuencia de una traición (IV: *18-21*), una terrible represión que ensangrentó la ciudad (IV: *22-35*) y la redujo a un estado tan horrible (§§ 14 y 16) que causó personalmente a *Marduk* un disgusto tan grande y una pena tan profunda como la provocada por un luto (IV: *40-44; 45-49* constituyen una glosa que, desdichadamente, ha sido introducida aquí).

Išum no ofrece detalles acerca de Sippar, contentándose simplemente con recordar su desmantelamiento (IV: *50* s.). En Uruk son aparentemente los tradicionales ritos más o menos orgiásticos y lascivos desarrollados alrededor de la diosa *Ištar*, que ya conocemos gracias a **10**: *172* s. (IX, § 12), los que, en principio, desencadenaron un motín del sector meteco de la población que llevó al nombramiento de un nuevo «gobernador», enemigo de dichas licencias y que, por ello, las habría prohibido, irritando así a la diosa; ésta, a cambio, habría abierto la ciudad al «enemigo» y provocado así su ruina (IV: *52* s.). Sobre Dûr-Kurigalzu, *Išum* sólo nos indica que fue destruida por el enemigo que, como siempre, había estado «alentado por *Erra*»; destrucción de la que

[357] Ver *Répertoire géographique des textes cunéiformes*, V (Kh. NASHEF), p. 216, s. v.

ni siquiera se libró su templo principal (IV: *63* s.). Dêr había sido saqueada por los mismos nómadas suteos (ver IV: *54*) hasta tal punto que su dios políade, *Ištaram,* cuya estatua había sido capturada y transportada por los vencedores, tal como era costumbre en este tipo de situaciones (IV, § 17; XIV, § 4), había jurado no volver nunca más a velar allí por la justicia y dejar que en ella se intalasen la anarquía y la decadencia.

La siguiente sección parece un atroz retrato de los males de todo tipo introducidos en el país como consecuencia de estas guerras y de la ruina por ellas provocada: todas estas desgracias se acumularon allí por voluntad de *Erra* (IV: *75-87*), hasta el punto de que incluso aquellos individuos situados en las posiciones sociales más elevadas llegan a lamentarse por no haber perecido en el momento de su nacimiento (IV: *88-93;* nueva interpolación en *94*). *Erra* se comporta como un tirano cruel y sádico que se complace desbaratando todos los proyectos, hasta los más legítimos e inocentes (IV: *95-103*), y masacrando, indistintamente, a todos los hombres (IV: *104-112*), siempre obsesionado por su temor a llegar a ser olvidado y «despreciado» (IV: *113*). Esta obsesión –que nosotros, sin problema alguno, calificaríamos como patológica– sólo podía hacerlo avanzar cada vez más en la misma dirección, diseñando proyectos orientados a la destucción total de la tierra (IV: *114-122;* en ellos hay que intercalar, después de *116*, los versos *125* s., desplazados de su lugar original por una distracción del copista) e incluso –en una nueva visión del apocalipsis– de todo el universo (IV: *123* s. y *127*).

11. Este discurso de *Išum,* hábilmente admirativo y halagador, conmueve por fin a *Erra.* De modo que, sin abandonar sus planes bélicos, decide de repente orientarlos hacia otro lugar, hacia Babilonia (que aquí, como con frecuencia sucede en esta época, es denominada «Acad»[358]) y sus alrededores, para arruinar a sus enemigos y, así, ofrecerle la ocasión de rebelarse y recuperar su predominio sobre ellos (IV: *128-136*). En este sentido, por tanto, cede las riendas a su capitán, y el autor, en esta ocasión, narra la campaña mortífera y victoriosa conducida por *Išum* para *Erra* contra «la montaña de Ḫîḫi» –situada, con toda verosimilitud, al noroeste del país (ver X, § 19), un centro de reunión de los suteos y de los diferentes semitas occidentales que, en este época, amenazaban Mesopotamia (IV: *137-151*).

Así, gracias a la habilidad de *Išum, Erra* acabó liberando al país de sus furores bélicos, tras haberlo hecho sufrir cruelmente, y se «calmó» (V: *1*) a expensas de los enemigos de Babilonia, dejando a esta última la posibilidad de volver a encontrar, en la paz, la prosperidad y el poder. El último acto de la obra, perteneciente a la tablilla V, nos ofrece las enseñanzas que se pueden extraer de esta aventura. *Erra,* acabadas sus campañas, vuelve a su hogar, se sienta en su trono, mientras todos los dioses lo rodean con respeto (V: *1-3*). Él, entonces, se justifica ante ellos por lo que ha hecho (V: *4-12*), atribuyéndolo –y se diría que, a este res-

[358] *Mythes et rites de Babylone,* p. 254, n. 30.

pecto, se trata de una invención suya con la que pretende no perder prestigio– a una misteriosa, y quizás imaginaria, «falta anterior» (¿de quién?, ¿contra quién?); reconociendo, por lo demás, que, en el estado de excitación excesiva en que se encontraba, nadie habría podido evitar que pasase a la acción. Sin embargo, hace justicia a su capitán, que le ha impedido ir demasiado lejos y llegar al exterminio de los hombres, lo que habría provocado la hambruna entre los dioses, al dejarles sin «abastecedores» (V: *13-15*). *Išum,* sin embargo, desvía la atención, de manera muy astuta, de su propia persona, que había pasado al primer plano, para volver a centrarla en *Erra* y en su debilidad, cumplimentándolo y halagándolo magníficamente (V: *16-19*) y logrando, de este modo, despertar su euforia y ponerlo en la mejor disposición de ánimo (V: *20-22*).

Esto, sin duda, era lo que el sutil capitán quería y esperaba que ocurriese. Ante esta situación, *Išum* se apresura a presentar a su señor una súplica en favor de «Acad», para que recupere rápidamente, y para siempre, su superioridad sobre sus enemigos –en particular sobre «los poderosos suteos»– su libertad, su riqueza, su abundancia y su dominio universal (V: *23-38*). *Erra,* como cabía esperar, responde favorablemente a dicha petición.

12. Tras esto viene una primera doxología (V: *39-42*) en la que se glorifica a *Erra* y también a *Išum,* que, en definitiva, le ha aconsejado tan bien. Inmediatamente después (V: *43*) se produce la presentación del autor: es un tal Kabti-ilâni-Marduk, un nombre bastante corriente a fines del II milenio y en el I milenio, pero del que no sabemos nada más, a no ser que debía ser un individuo cuyo carácter letrado era bastante conocido, pues una leyenda de baja época (VIII, § 25) lo hacía estar, imaginariamente, al servicio de un soberano de Ur III. Él declara que su obra fue escrita, palabra por palabra, tras haberle sido revelada y dictada por el propio *Išum* (V: *44*). Vuelta a copiar y a recitar ante su héroe principal, *Erra,* la obra le resultó tan agradable, al igual que al resto de su corte divina (V: *45-47*), que le concedió el poder de traer la felicidad y el éxito a todo aquel que la quisiera oír recitar, que la recitase, que la transcribiese o bien que guardase en su casa una copia; de este modo, escaparían a la «mala muerte» (V: *48-68*) –sin duda la muerte traidora y prematura que *Erra* establecía por medio de epidemias, guerras, masacres y catástrofes–. Se han descubierto algunos manuscritos o extractos del presente *Poema* en tablillas que parecen haber sido preparadas para estar colgadas en las casas o en las puertas de las mismas, lo que viene a confirmar el carácter apotropaico que su conclusión concede a este mito[359]. De ahí los tres últimos versos (V: *59-61*), que le desean fama perpetua y rematan con un último grito de glorificación de *Erra.*

13. El poema, a lo largo de toda su extensión, está dedicado explícitamente a la gloria de *Erra,* tal como señala con total claridad la conclu-

---

[359] E. Reiner, «Plague Amulets and House Blessings», *Journal of Near Eastern Studies* 19 (1960), p. 148.

sión última del mismo. Pero, en realidad, en él se aprecia bastante bien que el verdadero héroe, el benefactor y protector de los hombres, «sus gentes», como él los llama (III *c: 30'*), aquel al cual, sin reserva y por derecho, se dirige la admiración y la gratitud de los seres humanos, es *Išum*. Aun en el caso de que su prioridad en este plano sólo se sugiera discretamente, a través de dos o tres pasajes muy cortos, al inicio (I: *2-5*) y al final (V: *13-15* y *42*) de la obra, sus actos y sus constantes esfuerzos por evitar la acción devastadora de su terrible señor hablan por él en este sentido a lo largo de todo el *Poema*. Sin embargo, toda la obra se declara como una alabanza y una aclamación de *Erra* en un tono muy elevado. Ésta es, precisamente, su finalidad principal –tal como parece confirmar su papel apotropaico, indicado al final de la misma– calmar a este dios temible y hacerlo propicio por medio del halago y de la alabanza: *Erra* es igual que los grandes personajes de este mundo, cuya inflexible crueldad sólo cede ante la adulación y las vanidades de la gloria. Este aspecto «utilitario» del mito no nos resulta totalmente novedoso. No deriva de su textura mitológica, sino de su orientación encomiástica: celebrar a un individuo poderoso para evitar sus represalias o lograr su favor, alabando sus prerrogativas con algún himno u ofreciendo una imagen gloriosa y lírica de sus proezas, incluso de las más crueles. En este sentido, el *Poema de Erra* se parece a otros muchos mitos antiguos en los que alternan la alabanza y la narración (V, § 2). Su originalidad, por tanto, no se manifiesta precisamente en esta característica.

14. Su originalidad, en principio, reside en el propio tema de su relato que –como ocurre en algunas otras obras mitológicas ya citadas anteriormente: v. g. VIII, § 8; IX, §§ 8, 10, 14, 24; X, § 3 s.– tiene muchas posibilidades de relacionarse en lo esencial con acontecimientos realmente acaecidos e *históricos*. Las dañinas hazañas de *Erra,* sus campañas, sus destrucciones y carnicerías, incluso en el caso de que se dé cuenta de ellas con grandilocuencia, en un estilo que gusta de ser ampuloso y está lleno de imágenes desmesuradas, fantásticas y, en cierto sentido, cósmicas, y que, en mayor o menor medida, recuerda el de los apocalipsis bíblicos, manifiesta, en realidad, lo existencial, tal como diríamos hoy en día, a través de numerosos detalles extraños por su énfasis y que resultarían imposibles de explicar si no los considerásemos como recuerdos de hechos reales. La tablilla IV, sobre todo, está llena de ellos. Allí, en particular, se hace alusión a poblaciones perfectamente históricas –aun en el caso de que la mención a una u otra sea, en mayor o menor medida, anacrónica, como sucede, por ejemplo, con los qutû y los cassitas– que nosotros conocemos bastante bien gracias a la literatura «evenemencial» de los anales de la época: la lista de IV: *131-134* habla por sí sola, al igual que las menciones a los suteos (IV: *54; 69; 133;* V: *27*)[360]. Bastará con mencionar uno o dos ejemplos decisivos. El relato de la gue-

[360] El término *Sutû* (suteos) designó en principio (primera mitad del II milenio) a un grupo de seminómadas, e incluso nómadas, semitas procedentes, como sus con-

rra civil de Babilonia (IV: *3-32*) ofrece numerosas circunstancias cuyos detalles y, sobre todo, su encadenamiento nos remiten, con toda claridad, a *hechos* reales: ese agitador infiltrado de fuera (IV: *3* s.) que, una vez en la plaza, adoctrina (*5*) y entrena a una población indisciplinada (*6*) y decidida a todo, a pesar de su manifiesta falta de preparación (*7-11*); ese *crescendo* de la acción: en un principio simples chillidos e insultos (*12*); después, la transformación de la ciudad en una plaza fuerte, cerrada y dispuesta a resistirlo todo (*13*); posteriormente, las luchas intestinas, los incendios, incluso de los edificios más sagrados (*14*), las batallas entre conciudadanos en *el interior* de la ciudad –lo que viene a subrayar la presión ejercida *desde dentro* «contra el Imgur-Enlil», nombre del recinto *interior* que ejercía la función de segunda muralla (*16*)–, la carnicería y el baño de sangre hasta la altura del «nicho del dios *Muḫrâ*» («Buena Acogida, «Bienvenido», en acadio), que siempre se situaba en el interior, frente a la puerta principal (*17*); luego, de repente, la traición: en primer lugar, la advertencia al rey por medio del presagio de un león que había entrado en el perímetro del palacio (*20* s.), el cual, una vez confirmada la sospecha, puso a sus tropas en movimiento (*22-24*), dándoles las órdenes más despiadadas para poner fin a la rebelión (*25-30*), lo que, en efecto, acaba con una masacre horrorosa (*31* s.) de la que ni siquiera se libran aquellos ciudadanos que se encontraban bajo la protección particular y explícita de los más grandes dioses antiguos (*33*). Se trata de una serie tan larga de características que, aun cuando nuestra documentación, como consecuencia del desafortunado azar de las excavaciones arqueológicas o de la conservación de los archivos, no nos permita confirmar estos hechos podemos considerar, sin embargo, que se trata de acontecimientos auténticos y reales. Esto mismo se podría decir en el caso, igual de realista, si bien narrado con menos detalle, de los desórdenes y la caída de Uruk, en IV: *52-62*.

Creemos que estos ejemplos nos autorizan a pensar que el autor de *Erra* ha querido narrar en su obra una época desgraciada de la historia de su país[361]. Este período vino después de una prolongada época de paz y prosperidad que el poema nos representa mediante el «descanso» inicial de *Erra* y la inactividad de la soldadesca impaciente (I: *15* s.; *87* s.). Habría comenzado[362] con la destrucción de [Nippur] (III *c:* [*1'*]-*10'*)

géneres de entonces (II, §§ 3,10), de las franjas norte y nordeste del gran destierro sirio-árabe, pero que quizás estaban mucho menos beduinizados, al ser más reacios que los otros a la sedentarización. Dicha denominación parece haberse extendido con bastante rapidez a un tipo social de merodeadores del desierto, revoltosos y ladrones. Su colusión con los arameos en el curso del último tercio del II milenio ha provocado que, en más de una ocasión, se les haya confundido con estos últimos; y esto es, sin duda, lo que ocurre aquí. Ver *Mythes et rites de Babylone,* p. 254 s.

361 *Mythes et rites de Babylone, ibid.*

362 Las fracturas de la tablilla III no nos permiten llegar a suponer cuánto tiempo pasó entre los dos (?) grandes asaltos de *Erra* contra Babilonia. Por otra parte, nuestro desconocimiento de siglos enteros de la historia de dicho país no hace más que

y proseguiría con los sobresaltos, los combates y las destrucciones de Babilonia, Sippar, Uruk, Dûr-Kurigalzu y Dêr (IV: *1-74*), que, dentro del país, habrían abierto el camino para un marasmo, una ruina, una anarquía generalizadas y una profunda decadencia (IV: *75-111*). Después, habría terminado repentinamente con un victorioso arranque contra los enemigos (IV: *139-150*), los cuales, por lo demás, habrían comenzado a matarse entre sí (IV: *131-136*).

15. Dicho esquema no es nada novelesco, sino que se corresponde bastante bien con dos o tres períodos de la historia de Babilonia a fines del II e inicios del I milenio, pues, teniendo en cuenta el predominio de *Marduk*, no es posible retrotraer más la fecha, al igual que, atendiendo a la datación de los manuscritos del *Poema*, tampoco podemos bajarla más. Diversos asiriólogos han esgrimido argumentos en favor de una u otra de estas dos dataciones. *Positis ponendis*, la más verosímil, y que tiene en cuenta la mención de los «suteos» como los peores y más poderosos enemigos del país, es la que nos ofrece el período que se inicia hacia el final de la dinastía de Isin, poco antes del 1100 hasta el 850, tiempo de decadencia bajo el rey Nabû-apla-iddina de Babilonia. Las fechas límite del reinado de este gobernante todavía no se han llegado a establecer con exactitud, pero, al menos, sabemos acerca de él, gracias a una inscripción contemporánea, que logró «abatir a los suteos, crueles enemigos cuyas fechorías hasta entonces habían ido en aumento», y, como consecuencia de ello, restauró la integridad y la prosperidad de su arruinado reino. Por otra parte, y a pesar de que no nos ha llegado ningún detalle sobre las circunstancias de dicha victoria, todo nos lleva a pensar que Babilonia se pudo sentir durante un tiempo liberada del terrible peligro que casi la había hecho desaparecer del mapa durante más de dos siglos, y que, por tanto, estaba en situación de volver a recuperar su opulencia y su hegemonía. El marco histórico y psicológico que parece deducirse de esta situación es, en resumidas cuentas, el mismo que se nos describe en el *Poema de Erra*. Teniendo en cuenta que en época del sucesor de Nabû-apla-iddina se inició un nuevo período de decadencia, parece bastante verosímil que esta obra haya sido compuesta bajo el reinado de este rey, siendo, en conclusión, tres siglos más reciente que el *Enûma eliš*, tal como, por otra parte, nos invitan a pensarlo su lengua, su vocabulario, su estilo, la selección de sus imágenes y su ideología. Dado que, hasta el momento, todavía no hemos encontrado ninguna obra comparable a ella, se trata, mientras no se produzca ninguna novedad en este sentido, de la más reciente de las grandes composiciones mitológicas escritas en acadio.

16. Su «historicidad» o, siendo más precisos, sus referencias a acontecimientos históricos no anulan, de ningún modo, su carácter mitológico. Quizás, incluso, sirvan para destacar todavía más el uso que su autor ha

---

añadir una mayor incertidumbre a este respecto. Es posible que el autor del texto haya tenido en cuenta, si no todo el desarrollo de los grandes reveses e infortunios del país, sí, al menos, una gran parte de esta larga historia.

hecho de ellas y el significado que les ha concedido. En realidad –y este es un hecho que resulta terriblemente claro– el autor se ha limitado a recubrir con un velo mítico los acontecimientos que narraba. Para comprender mejor su procedimiento, retomemos de forma mucho más detallada el ejemplo de la revuelta de Babilonia tal como él nos la presenta (IV: *1-49*). El agitador que se presenta en la ciudad para fomentar la rebelión es, según se nos dice en la obra, *el propio Erra* «disfrazado» (*3*); el dirigente de la delirante turba también es *él* (*15*); asimismo, *él* es quien ha traicionado a los amotinados (*18* s.); *él* es, nuevamente, el que se transforma en león (*20* s.) para alertar al rey, de acuerdo con las reglas de la adivinación que atribuían el valor de un presagio funesto a la aparición de uno de estos animales peligrosos y salvajes dentro de un espacio socializado y, en mayor medida, dentro de la propia sede del poder; y siempre es *él* quien preside la atroz represión (*33* b-*35*). Fue *él* quien desmanteló Sippar (*51*); quien se las arregló para conseguir que en Uruk hubiese un nuevo gobernante cuyas prohibiciones provocasen la irritación de *Ištar* (*59*); quien creó para Dûr-Kurigalzu enemigos implacables (*64*); quien arruinó Dêr entregando dicha ciudad y a su dios a los suteos (*66-69*). Fue *él*, y *sólo él*, quien ordenó a su capitán que se alzasen sobre el país los Siete Vientos del infortunio (*75* s.); fue *él* quien provocó las calamidades más negras y las masacres más injustas (*95* s.). Y, cuando cambiaron las tornas, también fue *él* quien, de golpe, modificó sus planes, concedió órdenes liberadoras, orientó hacia los enemigos de Babilonia la rabia y el rigor con los que, en principio, había tratado a ésta, y dirigió repentinamente *sus* devastadores y asesinos ataques contra «los enemigos de Acad» en beneficio de éste últilmo (*130* s.).

En resumen, nuestro autor presenta la historia del país, en la medida en que aquí se evoca, como un duplicado y como el resultado de toda una historia sobrenatural. Y es precisamente así como la ha convertido en mito. El autor de la obra necesitaba resolver un problema que, al mismo tiempo, era capital y lo obsesionaba. Al igual que los judíos en la Biblia no pudieron llegar a comprender cómo Jerusalén, la ciudad santa, la sede del propio *Yahvé*, había podido sucumbir ante sus asaltantes[363], el autor del *Erra* –haciéndose eco de la opinión de sus contemporáneos o, al menos, de algunos de ellos– también se enfrentaba con una situación que le resultaba incomprensible y absurda: ¿cómo es posible que haya vivido tantos siglos de decadencia, humillación y desgracia un país cuya metrópoli servía de residencia y de habitáculo a *Marduk*, el dios más grande, el rey del mundo? Para dar respuesta a una pregunta tan difícil de responder y que, al igual que a él,

[363] *Naissance de Dieu*, p. 90. Resulta curioso señalar la presencia en diversas ocasiones a lo largo del *Poema* –sin que de ello se llegue a extraer ninguna conclusión– de referencias a «los dispersos» o «los demás» (V: *24* y *42*), a los que, a modo de recuerdo vago, lejano y sordo, se podrían referir algunos pasajes proféticos de la Biblia (Isaías 10, 20 s. y 11, 11 s.).

también debía de atormentar a muchas mentes inteligentes de su época, sólo podía recurrir a las «invenciones calculadas».

Al igual que, por su parte, tuvieron que hacer los profetas y los escritores bíblicos, el autor de nuestro poema pudo haber recurrido a un razonamiento mitológico profundamente asentado desde hacía mucho tiempo en las representaciones religiosas frecuentes en Mesopotamia (al igual que en Israel) y que achacaba las desgracias de los hombres a la voluntad castigadora de los dioses, irritados por las faltas y los «pecados» de los seres humanos (IV, § 20). En Mesopotamia, dicho camino fue recorrido por otros autores, como, por ejemplo, un «cronista», cuya obra mencionaremos posteriormente (§ 20), que presentaba las fortunas y las desgracias de la historia como recompensas y castigos distribuidos por el justo *Marduk*. Para recurrir a este sistema habría sido preciso llegar al convencimiento de la grave culpabilidad de Babilonia y de todo el país y, en definitiva, imputarles una serie bastante considerable de «pecados» y de crímenes como para irritar y hastiar a los dioses. El autor del *Erra,* quizá por respeto a la santa ciudad de *Marduk,* se negó, sin duda, a considerarla indigna hasta tal punto y a responsabilizarla de sus desgracias. Para dar cuenta de éstas, sólo tenía que buscar otra serie de «invenciones calculadas», otra historia, con otros personajes y temas míticos, con la que componer una trama que resolviese de manera plausible las aporías a las que se enfrentaban él y otras personas de su entorno a la vista de este incomprensible y «escandaloso» período de su historia reciente.

17. El autor del poema no creó, sin embargo, estos personajes ni dichos temas, sino que los tomó de la tradición religiosa. Pues ésta, evidentemente, era la preferida por un escritor de gran calidad, un verdadero letrado, uno de esos eruditos, pensadores y doctores cuya presencia ya hemos adivinado tras el *Atraḫasîs* y la *Epopeya de la Creación* (XIII, § 5; XIV, § 18 s.). Cuando, por ejemplo, le vemos atribuir a *Išum* los epítetos, inesperados, de «Degollador famoso» (I: *4*) y de «Antorcha» (I: *10*), comprendemos que lo hace en virtud de esos métodos exegéticos refinados y abstrusos que ya hemos descubierto anteriormente (*ibid.*), por una parte, como consecuencia del hecho de que, en sumerio, *i* significa «célebre» y *šum* «carnicero», y, por otra, debido a la asonancia, lingüísticamente frívola, sin duda, entre *Išum* e *išatum,* «fuego», en acadio. Comenzamos a sospechar, por tanto, que en su obra aparecen gran cantidad de sobreentendidos eruditos, de cultas referencias implícitas y alambicadas combinaciones, casi todas ellas demasiado sutiles como para que podamos percibirlas hoy en día, impedidos, como estamos, para hacerlo debido a nuestro desconocimiento de una rica y compleja tradición de la que sólo han llegado hasta nosotros pequeños jirones. Estos datos permiten que nos demos cuenta de que nos enfrentamos con un intelecto muy elevado, con un auténtico pensador religioso.

En tanto que tal, el autor del poema tenía que conocer a fondo el amplio y arcaico tesoro de la mitología local. En la medida en que nosotros tenemos cierta idea de ella, vemos como él la evoca en muchas oca-

siones e incluso, con frecuencia, sin que parezca llegar a hacerlo. Su familiaridad con el mito de *Ninurta y las Piedras* y con el del desleal Pájaro gigante (**20** y **22**) no sólo se manifiesta mediante la alusión a la masacre del *Asakku* y del *Anzû* (III *c*: *31'* y *33'*), sino también, de una manera mucho más discreta, cuando concede al cuarto de los *Siete* la capacidad para «hacer que la Montaña se venga abajo» (I: *35*) y, sobre todo, cuando nos muestra a *Erra* jactándose de ser «Aquel que rompe las piedras en la Montaña» (I: *112*); en el pasaje (I: *40* s.) en que hace que *Anu* entregue los *Siete* a *Erra* para que los sirvan «como ejército desencadenado y como escolta», también pensaba, sin duda, en *Šarur* (**20**: *22*, etc.; X, §§ 5, 12, 20), al igual que en la monstruosa cuadrilla de *Tiamat* y en el disciplinado grupo de *Marduk* (XIV, §§ 10 y 12). La «Tablilla de los destinos» confiscada (I: *44*) nos recuerda el gesto de *Marduk* en el *Enûma eliš*/**51** (IV: *121* s.), cuando se la quita a *Qingu;* y «las venas abiertas para hacer correr la sangre» (IV: *35*), al pasaje paralelo del mismo mito en que *Marduk* desangra el cadáver de *Tiamat* (IV: *131* s.; ver X, n. 216). La «plena luz del día transformada en tinieblas» es un recuerdo del *Atraḫasîs*/**45** (III/II: *34* s.), al igual que el motivo de odio entre padres e hijos, madres e hijas (II *c*: *33* s. y III *a*: *9'* s.; **45 e**, V: *18* s. y */ /*) y el retrato de los dioses temibles (II *a*: *7 / /* **45**, III/III: *25* s. y **48**: *113* s.). Existe cierta posibilidad de que el pasaje, desgraciadamente mutilado, III *a*: *16* s., en el que se evoca la mortalidad infantil antes del nacimiento o justamente tras él se refiera, en cierto sentido, al final del *Muy Sabio*/**45** (III/VII: *1* s.), mientras que el que hace «subir a los *Anunnaki* (del Infierno) para abatir a los vivos» (I: *177*) recuerda bastante a *Ištar en los Infiernos*/**18** (*19*) y a sus paralelos de *Nergal y Ěreškigal* (XI, § 12). Pero todavía hay muchos otros. Ya hemos puesto de manifiesto con anterioridad el mito (¿o la leyenda?), conocido por los autores del *Erra* pero que nosotros ignoramos, acerca del «nacimiento de los *Siete*» (§ 3) y el hecho de que nuestro poema, al hacer una referencia, con bastante probabilidad incompleta, al Diluvio, implique una interpretación desconocida del texto tradicional del *Muy Sabio* y de sus paralelos (§ 4). Dada la erudición que revela esta relación de diversas referencias, el autor del *Poema,* para construirlo, sólo tenía que recurrir a esta rica reserva de temas y motivos míticos. Y, precisamente, parece que esto fue lo que hizo.

18. De entrada, recurrió a dicha tradición para buscar sus personajes. Y, en primer lugar, a un reconocido especialista en catástrofes, mortandades y hecatombes, aquel que desencadenaba estas mortíferas oleadas sin otra razón que su simple gusto y deseo y en su condición de soberano de un imperio que sólo crecía como consecuencia de la muerte: *Erra/Nergal,* rey de los Infiernos, apoyado por la ardiente y agresiva cohorte de los *Siete* y cuyo segundo de abordo, su factotum –su capitán, haciendo uso de una terminología militar– era *Išum. Erra,* incitado por los *Siete,* era el único personaje que se podía imaginar despertando repentinamente, después de haberse dormido en sus laureles durante mucho tiempo, en medio de la paz universal para llevar a cabo en el país

su ruinosa y mortífera actividad bajo la forma de una guerra generalizada y de todo el cortejo de infortunios que la acompañan. Pero, –y ésta era, también, una creencia tradicional, sobre todo a partir del movimiento intelectual y devoto incorporado y «canonizado» en el *Enûma eliš*– incluso un dios tan importante como *Erra* no habría podido permitirse alzar la mano a modo de retador contra la capital y el territorio sagrado de *Marduk,* soberano del mundo, y ante la mirada de éste. Para que *Erra* se sintiese libre para actuar a su antojo era preciso, por tanto, que *Marduk* estuviese ausente. Es posible que el autor del *Poema* haya encontrado por sí mismo la solución a este problema; pero también cabe la posibilidad de que el tema se lo haya podido sugerir toda una mitología –desconocida para nosotros– relacionada con la preciosa imagen y la estatua de culto de *Marduk,* que, sin duda, constituía desde hacía mucho tiempo el centro del Ésagil y del culto de dicho dios. Algunos rasgos diseminados en la exposición que se realiza a partir de I: *125* así lo dejan entender: la primera vez que la estatua se empaña, durante el Diluvio, y su primera limpieza (I: *140* s.); la intervención, *ad hoc*, de los *apkallu* y de su supremo patrón, *Éa* (*147;* II *b*: *16'*); la de los dioses técnicos (I: *155* s.); las reservas ocultas de los materiales preciosos y sagrados (I: *150* s.)... En cualquier caso, el autor ha desarrollado, a partir de ellos, una nueva «invención calculada»: la estratagema de *Erra* que se comporta como un alto funcionario decidido a hacer única y exclusivamente su voluntad en contra de los deseos y los planes de su señor y que, ante la imposibilidad de eliminarlo o de suplantarlo, lo aleja por medio de triquiñuelas, invocando cualquier pretexto más o menos falaz, y se encuentra, así, libre para llevar a cabo todo lo que él desea. Como ya hemos señalado, el engaño es bastante manifiesto y la mala fe de *Erra* resulta patente. El hecho de que *Marduk* se haya dejado enredar en esta trampa no quiere decir, naturalmente –de acuerdo, en todo caso, con el código mitológico que nunca se llega a descifrar en su integridad como un código «lógico»: comp., por ejemplo, con VIII § 6; IX, § 20...–, que el autor quisiese presentar al dios principal como un individuo fácil de engañar, como un bobo o un personaje con un poder demasiado debilitado como para no ser capaz de ejercerlo en toda su potencia. Sólo era necesario que el pretexto dado por *Erra* y la respuesta de *Marduk* supusiesen una «razón suficiente», una «explicación verosímil» (V, § 7), para dar cuenta de la ausencia de este último, sin que ello, en modo alguno, nos autorice a deducir ningún tipo de conclusión molesta relativa a lo que, desde nuestro punto de vista o dentro del orden de cosas propio de la vida corriente y cotidiana, se hubiese comprendido como cortedad de miras o pusilanimidad.

Erra, al final de la tablilla I, tiene las manos libres para abalanzarse sobre el país, tal como le sugieren los *Siete,* y hacer caer sobre él la peor de las guerras. Es en este momento cuando se manifiesta en toda su importancia el segundo de los héroes de la pieza: *Išum*. En este caso, resulta evidente que el autor ha tomado la articulación propia de este personaje de la estructura tradicional de la historia del Diluvio (que obli-

gatoriamente tenía que conocer, aun cuando en su obra aparezca considerablemente transformada: § 4): el soberano (*Enlil*), por simple chifladura o como diversión, por un motivo banal a fin de cuentas, quiere llegar a un extremo totalmente irrazonable y pernicioso, y su consejero (*Éa*) intenta frenar y contrarrestar dicho deseo. Ésta es, de hecho, la situación que él ha trasvasado a este caso: el papel de *Enlil,* omnipotente pero iracundo y corto de miras, se lo concede a *Erra* y el de *Éa* a *Išum,* quien, como *Éa* –y aunque en realidad nunca haya tenido nada que ver con la creación de los hombres–, se presenta aquí como su defensor, apiadándose de ellos y protegiéndolos –aun en el caso de que, como en esta ocasión, «sus gentes» (III *c: 30'*) representen más a los babilonios que a la raza humana como tal–. Éste es, precisamente, el nudo de la acción, junto con otra diferencia: *Išum,* menos poderoso y dotado de una inteligencia menos profunda y vasta que la de su modelo, *Éa,* no puede actuar por medio de la astucia sino sólo a través de la palabra. Sin embargo, discute tan bien con su terrible señor, con tanta agudeza y tal dominio psicológico, diciéndole, en ocasiones, algunas duras verdades, que, si bien en principio no llega a convencerlo –motivo por el que tienen lugar las dos primeras campañas bélicas y la decadencia del país–, finalmente consigue hacerle cambiar de opinión, de ahí la victoria y la esperanza final de resurrección para «Acad».

19. Además, también podemos suponer que el autor del *Erra,* bebiendo de ese inagotable tesoro de mitos tanto tradicionales como más o menos reinterpretados, se inspiró en modelos y situaciones que conocía o bien recordaba personalmente, y de los que la historia no conserva ni el más mínimo recuerdo. Ese antiguo soberano burlado por uno de sus altos funcionarios y que acaba por retirarse y concederle plena libertad a éste (§ 18); ese destacado rebelde, espadachín y megalómano, que sólo piensa en la guerra y que, sin el menor motivo, quiere pasarlo todo a sangre y fuego, pero que, al mismo tiempo, teme «ser despreciado» por la gente si no se comporta como un Atila; esa adulación que suscita a su alrededor, por la que se deja embriagar y ante la cual, a pesar de sus aires de grandeza, acaba cediendo, sin por ello perder nada de su arrogancia; ese noble y valiente capitán, envejecido en combate, pero que, justamente por ese motivo, sigue considerando que la guerra es el peor de los males; ese grupo de guerreros profesionales, individuos perversos e incapaces de permanecer en el mismo lugar, ni, incluso, de concebir otra vida que no sea la existencia violenta de la milicia, y que han hecho de ella una «filosofía» que es a un tiempo despreciativa, ingenua y aberrante. El autor ha podido introducir todos estos rasgos, visibles tanto en la Antigüedad, cuando se compuso el *Poema,* como en nuestros días, dentro de la trama de sus «invenciones calculadas», entremezclándolos con el material mítico, para componer una historia que, a la vez, es instructiva, clara y plausible.

20. El autor logró, de este modo, *explicar* a su manera, y siempre de acuerdo con los presupuestos y el código de la mitología, a la luz de

sus representaciones religiosas, un momento[364] particularmente «escandaloso» y complejo de la historia del país. Aquí radica, precisamente, su originalidad: no en la invención de mitos ni en el modo de articular su desarrollo, sino en el uso y en la aplicación de los mismos. A diferencia de la mayoría de los mitógrafos anteriores, entre los que se incluyen los del último gran fresco poético que lo ha precedido, el *Enûma eliš,* no ha buscado dar cuenta de la naturaleza y de la constitución, del sentido y del destino de la cosas (quizá porque dichas preguntas ya habían recibido una respuesta suficientemente clara y extensa por parte de la mitología anterior y, por ello, en ese momento estaban suficientemente implantadas y no era necesario que se volviesen a plantear), sino de una serie de acontecimientos históricos, ampliando al futuro y a las vicisitudes de los hombres lo que otros, antes que él, habían gustado aplicar a la formación y a los orígenes del mundo y de la raza humana.

El autor del *Erra* no fue evidentemente el único, ni el primero, que introdujo mediante este procedimiento la explicación mitológica en los grandes problemas, más o menos vitales, de la historia, y que aplicó a estas cuestiones procedimientos que, en principio, habían servido para dar cuenta de ciertas necesidades, por expresarse de acuerdo con la forma en que lo hacen los filósofos. Dejando a un lado las epopeyas, que se tienen que juzgar de una forma diferente a la de los mitos (V, § 14) y que plantean una serie de problemas particulares, algunos autores de obras más propiamente «históricas» han incluido en sus relatos datos explicativos que, en última instancia, son mitológicos. Así, por ejemplo, hemos descubierto fragmentos de una «Crónica»[365] elaborada, al parecer, hacia fines del II milenio a partir de datos que pueden remontar hasta el primer tercio de dicho milenio y que dan cuenta de la suerte, afortunada o desafortunada, vivida por los sucesivos reinados como consecuencia de la voluntad retributiva de *Marduk,* que recompensaba a los soberanos piadosos por medio de la prosperidad de su reino y castigaba *a contrario* a los otros. Dentro de nuestro *corpus* mitológico ya nos hemos encontrado con piezas que, fundamentalmente, también estaban consagradas a aclarar importantes datos históricos: la integración de los seminómadas del Oeste y de sus dioses (el *Matrimonio de Martu*/**25**); la conquista de un gran territorio (la *Victoria de Inanna sobre el Ebiḫ*/**10**); las luchas victoriosas contra los invasores del Nordeste (*Lugal.e*/**20**); y algunas otras más. Pero, dejando a un lado el último de los poemas anteriormente citados, que quizás resume un período bastante largo de hostilidades y que, además, ha reagrupado a

364 Cuya amplitud no podemos llegar a calcular. Ver n. 362.

365 A. K. GRAYSON, *Assyrian and Babylonian Chronicles,* pp. 43 s. y 145 s. Recientes descubrimientos, realizados en Sippar (ver XIII, n. 295), conceden, según nos ha comunicado A. Cavigneaux, su verdadero sentido a esta obra al venir, en cierta medida, a completarla: no se trata de una «crónica» sino de una «carta dirigida a un dios» (con respecto a este tipo de documentos ver L. OPPENHEIM, *Ancient Mesopotamia,* p. 279 ss.)

su alrededor, en una especie de composición coherente, muchos mitos diferentes, estas «mitologías de la historia» se centran básicamente en acontecimientos específicos, y las explicaciones que ofrecen son puntuales –al igual que, en cierto sentido, les ocurre a la mayoría de los mitos sobre la Naturaleza, que, preferentemente, sólo planteaban y resolvían un problema cada vez (XII, §§ 2, 11)–. Al igual que vimos que habían hecho, cada uno en su terreno, los autores del *Muy Sabio* y de la *Epopeya de la Creación,* el autor del *Poema de Erra* amplió su horizonte a una extensa secuencia histórica, y lo hizo con una maestría, una coherencia y un rigor mucho mayor de lo que lo había hecho el autor de *Ninurta y las Piedras*/**20**. Abarcando en su obra varios siglos de desgracia, decadencia y lucha en un momento anterior a que el sol volviese a levantarse sobre su país, y deseando dar una explicación religiosa, coherente y a la medida de su tema, *de toda esta época,* reunió gran cantidad de materiales tradicionales y construyó una vasta *síntesis* que brilla tanto por su lógica como por su solidez y su fuerza de convicción –se entiende, evidentemente, que desde el punto de vista de los individuos a los que iba destinada–, tanto por el vigor de su lengua como por la vehemencia de su estilo, la brillantez de sus imágenes y su amplitud de miras. Tras el *Atraḫasîs* y el *Enûma eliš,* esta obra viene a coronar, con total brillantez, la antigua y rica tradición de la literatura mitológica, y de la literatura en general, de la antigua Mesopotamia.

XVI. EL ESTADO FINAL DE LA LITERATURA Y DEL PENSAMIENTO MITOLÓGICOS

1. El *Poema de Erra* sería, por tanto, la última gran composición mitológica y, sin duda, también el último producto literario de cierto nivel que, hasta donde llegan nuestros conocimientos, se produjo en Mesopotamia. Es posible que después de esta época se haya seguido, si no pensando, sí al menos arreglando algunos mitos pero, salvo error, no los hemos recuperado o, en caso de que lo hayamos hecho, se encuentran en un estado de conservación que dificulta su buena comprensión y que todavía hace más difícil su publicación[366]. No obstante, y hasta que se produzca alguna novedad a este respecto, sólo se trataría de obras menores.

Ignoramos si esta situación es un síntoma de ahogo o de usura por parte de una civilización que, sin embargo, todavía iba a sobrevivir durante más de medio milenio. Además, tampoco hay que olvidar la aparición de otro fenómeno fundamental: la invasión de estas regiones por el arameo (II, § 14). Esta lengua traída desde final del II milenio por esos mismos seminómadas que *Erra* nos presentaba como los «enemigos» del país y que, además, contaba con la ventaja, muy considerable, de que se escribía con ayuda de un *alfabeto* muy simple, derivado del de invención «fenicia», se convirtió desde el siglo VIII ó VII, dentro de la propia Mesopotamia, en la lengua corriente, si no oficial, junto con el acadio y, posteriormente, tras la dominacion persa, a partir de mediados del I milenio, en la lengua del Imperio. Desde este momento, y al igual que veinte siglos antes le había sucedido al sumerio, el acadio, que siempre se transcribió con ayuda de los desalentadores signos cuneiformes, fue siendo paulatina y progresivamente relegado a ocupar el papel de lengua literaria y erudita, conocida y practicada sólo por unos círculos intelectuales cada vez más dispersos y reducidos. Sin embargo, los recién llegados, los hablantes de arameo, por sus propias capacidades, no se parecían en nada a aquellos otros semitas del Noroeste, antiguos invasores del país, que a fines del III milenio y a inicios del II habían asimilado y sabido desarrollar la cultura en la que se habían introducido. Los hablantes de arameo seguramente podían conservar, al menos durante algún tiempo, el patrimonio cultural del país, pero eran incapaces de enriquecerlo. Como consecuencia de ello, la cultura literaria

---

366 Como ocurre, por ejemplo, con la *Exaltación de Nabû,* mencionada en I, n. 3; ver, más adelante, § 4 y n. 369.

en acadio, antigua y muy enraizada, dejó de estar viva y de ser verdaderamente productiva para pasar a ser tratada, simplemente, como un venerable legado que, a partir de entonces, sólo preocupó realmente a la *intelligentsia* del país –de ahí, por ejemplo, el cuidado puesto por Beroso (VIII, § 23; XIII, § 9 y XIV, § 24) por traducirla al griego con el fin de conservarla y de hacerla accesible al mundo helenístico– y que ya no tenía otro valor que el implicado por su antigüedad, su celebridad y su riqueza, careciendo de cualquier capacidad de renovación. Al igual que ocurre con todos los organismos que envejecen, el interés por el pasado y por la conservación de lo que se había logrado parece constituir, a partir de esta época, la preocupación fundamental de los eruditos: copian y mandan copiar, infatigablemente, el corpus literario y mitológico tradicional o, al menos, aquellas obras que se consideraban más destacadas; y, sobre todo, se buscaba enriquecerlas o mejorarlas a través de su relectura y de su estudio, profundizando así, casualmente, en ellas *desde su interior*. En este país y en esta época, al igual que sucedió en otras partes del mundo –y esta es una constante dentro de la historia del pensamiento–, la era de los grandes pensadores, creadores y escritores vino seguida por la era de los «profesores», de los exégetas. Es, por tanto, el momento de los «comentarios»[367] con los que se intentaba explicar, en diferentes planos (lexicográfico, filológico o ideológico), todo lo que los «antiguos» habían inventado y dejado por escrito.

2. Dentro del campo concreto de la mitología parece que en el I milenio –al menos no tenemos ningún indicio de época anterior– se abre camino un nuevo tratamiento de los mitos, un nuevo género literario mitológico. Este nuevo género adopta la forma de obras áridas y pasablemente abstrusas, de las que sólo contamos con una decena de fragmentos. Su dificultad y, por decirlo en una sola palabra, su esoterismo parecen haber desalentado, hasta el momento, a los asiriólogos. Desde hacía ya más de tres cuartos de siglo, tan sólo dos grandes investigadores, H. Zimmern y Fr. Thureau-Dangin, se habían atrevido a introducirse en este campo. Sin embargo, hace pocos años, un discípulo de W. G. Lambert, A. Livingstone, consagró a este género una tesis muy importante que, por fortuna, acaba de ser recientemente publicada: *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars*.

A estas obras se las suele denominar «comentarios cultuales» y, de hecho, se trata de auténticas *exégesis mitológicas de la liturgia*. En ellas sus autores han copiado, una tras otra, las prescripciones ceremoniales del culto público –sin duda después de haber seleccionado las que, desde su punto de vista, les parecían más significativas o, quizá, sólo aquellas que, tal como normalmente ocurre en los comentarios, creían que necesitaban algún tipo de aclaración–, yuxtaponiendo a cada una de ellas el

[367] Todavía no se ha descubierto ni un solo fragmento de este género literario datable en una época anterior a bien entrado el I milenio.

resumen o la referencia de una narración mitológica supuestamente conocida por otros medios; como si quisiesen aclarar o ejemplificar por medio de estas aventuras divinas los gestos litúrgicos concretos, o como si pensasen que los oficiantes, al realizar dicho ritos –cuyos orígenes primigenios y su lógica habían sido olvidados desde hacía ya mucho tiempo y, por ello, necesitaban una explicación–, tenían que recordar o repetir, mediante su transposición o simbólicamente, el comportamiento de los dioses tal como los presentaba la tradición mitológica.

3. Una sola muestra basta para dar cuenta de este tipo de documentación, ingrata y, en principio, engorrosa, pero que, sin embargo, resulta esencial si se quiere ofrecer una historia completa del pensamiento y de la literatura mitológica de la antigua Mesopotamia. El ejemplo que aquí vamos a ofrecer ha sido descompuesto de acuerdo con las diferentes articulaciones del ritual que en él se «explica»; cada uno de dichos epígrafes aparece encabezado por una letra minúscula cursiva (de la *a* a la *m*), lo que, posteriormente, facilitará las referencias que se realizarán a cada uno de ellos. El texto (cuyas primera y última líneas se han perdido casi por completo) fue transcrito y estudiado, en primer lugar, por H. Zimmern en su opúsculo *Zum babylonischen Neujahrfest,* I, en las páginas 127 ss. También se puede consultar en las páginas 120 ss. de la obra, ya citada, de A. Livingstone. Dicho texto glosa una ceremonia (sobre la que no sabemos nada más, como, por desgracia, ocurre generalmente con casi todos estos «comentarios»), realizada y ejecutada por el rey, principal oficiante, en el templo de *Marduk* en Babilonia:

a 2 *[El rey...] avanza y, de pie ante (el brocal) del aljibe (que se encuentra en el templo), [realiza] el rito (*ad hoc*):*
*– (Como) cuando (*Marduk*) arrojó (el) [...] a* Enlil *en el Apsû (infernal), después de haber liberado a los* Anunnaki.

b *[El rey] enciende [un f]uego:*
– Tal como lo hizo Marduk *durante su juventud [...].*

c 5 *[Los invertidos (que participan en la ceremonia)] agitan las matracas:*
*– (Como cuando aplaudieron) los dioses padres y hermanos de (*Marduk*) cuando se enteraron de (su victoria).*

d *Se abrazan [los pies del rey], del mismo modo que las (imágenes de los) dioses:*
– (Como lo hacía) Ninlil, *quien llevaba y abrazaba a* Marduk *cuando era pequeño.*

e *Se enciende un [brase]ro ante (la estatua de)* Ninlil *y se deposita allí (la carne de) un cordero para que [el F]uego la consuma:*
– Es (como) cuando se quemó a Qingu *en el fuego.*

f *Con dicho brasero se encienden antorchas:*
– Son (como)
Los crueles dardos del carcaj de Marduk,
Terroríficos cuando los lanzaba,

Brutales cuando alcanzaban su objetivo,
Y que, tras haber causado la muerte,
Chorreaban sangre y restos.
Cayendo copiosamente sobre toda la tierra:
*(cuando) fueron abatidos los dioses malvados, antepasados y hermanos de (*Marduk*), al igual que* Anzû *y el* Asakku.

g *El rey, portando sus joyas, pone al fuego, para que las consuma, cabritillas:*
– (Como cuando) Marduk, *llevando madera para la hoguera, quemó a los hijos de* Enlil *y* Anu.

h *El rey abre la Jarra mientras (tiene lugar) la carrera (ritual):*
– (Como cuando) Marduk *con su...*[368] *abatió (?) a* Tiamat *(!).*

i *El rey y el šangû se envían la torta kamânu:*
– (Como) Marduk *y* Nabû, *(cuando)* Marduk *abatió y dominó a* Anu.

j *El rey queda de pie sobre su estrado, teniendo en la mano un(a) [...], mientras el cantor entona: «¡Oh muy brillante...»:*
– (Como cuando) Marduk *[...] y puso [...] a* Éa, *oponiéndole el planeta «Venus».*

k *La torta kamânu que ellos se envían:*
– Es (como) el corazón de Anu, *cuando (*Marduk*) lo retiró de sus manos, mientras lo [...].*

l *Se enjaeza (?) un [carro]; se entrega el látigo al tercer conductor del carro que coge las ri[en]das en su mano y lleva el carro en presencia del dios (ante su estatua, delante de la cual se realiza la ceremonia), mostrando la fusta a (dicho) dios y al rey:*
– (Como cuando) se envió ante Enlil *a* Nabû, *al que había vencido, y* Nergal *se apoderó de él.*

m *El rey entra en el Ésagil; muestra a* Marduk, *rey de los dioses, y a* Zarpanit, *(su pareja), su arma, se le abraza y se le bendice. Los invertidos (entonces) llevan a cabo el juego del combate, agitando de nuevo las matracas y lanzando gritos de alegría, provocándose y zarandeándose unos a otros:*
– (Como) los «hermanos (divinos)», cuando clamaron contra Enlil *y* Anu, *recubriéndolos con su resplandor sobrenatural, rompiendo/cortando su [...] y enviándolos al Apsû (infernal)...*

La última línea presenta lagunas y es ilegible.

4. Haciendo balance de los motivos y de los acontecimientos mitológicos aislados que se evocan en este fragmentario documento, podemos concluir que casi todos ellos nos resultan extraños, al menos tal

---

[368] El término que figura en el texto, *ušâru,* designa, normalmente, el «pene», por lo que su aparición en este contexto nos resulta bastante sorprendente.

como actualmente los leemos. Tan sólo *b* y *c* podrían hacer referencia a hechos conocidos; el primero aludiría a la alegría que experimentaron los dioses cuando se enteraron de la victoria de *Marduk* sobre *Tiamat* (*Enûma eliš*/**50**, V: *77*; si bien no se dice literalmente lo mismo en ambos casos); el segundo también haría referencia a este mismo combate. Ver también *e*, un poco más adelante.

f representa, bastante bien, el aplastamiento de *Anzû* y del *Asakku* del que nos hablan el *Mito de Anzû*/**22**, *Ninurta y las Piedras*/**20**: *128* ss. y el *Regreso de Ninurta*/**21**: *31* s. Los «dioses malvados» serían sus compañeros y aliados, o quizás haya que pensar que se trataba del ejército de *Tiamat* (XIV, § 10). De todas formas, en este caso se responsabiliza de la victoria sobre el *Anzû* y el *Asakku* a *Marduk* y no a *Ninurta* (es posible que esto mismo fuese lo que se daba a entender en *Erra*/**51**, III *c: 31'-33'*). El comentarista, además, cita algunos versos que aparentemente han sido tomados de un poema (¿mitológico?) que no poseemos.

Según *e*, *Qingu*, el generalísimo del ejército de *Tiamat* y su esposo, que, de acuerdo con el *Enûma eliš*/**50**, VI: *30* s., es «desangrado» para que su sangre contribuya a la creación de los hombres, es *quemado*, al parecer después de la derrota de *Tiamat* y de su banda. Esto implica una visión de la antropogonía que, o está ausente de esta nueva versión del mito, o es totalmente diferente a la expuesta en el correspondiente pasaje de la *Epopeya de la Creación*, la cual concuerda con lo narrado en el *Muy Sabio*.

Los otros temas o acontecimientos míticos evocados en el comentario nos son desconocidos. Dos de ellos hacen alusión a la infancia de *Marduk*: en *b*, realiza una acción vinculada con el fuego –mientras que la *Epopeya*/**50**, I: *105* s., nos lo muestra jugando con los vientos–. En *d*, la diosa que lo tiene en brazos y lo cubría de besos cuando era pequeño, o, dicho de otro modo, la que se comportaba con él como una madre o una nodriza, no es *Damkina*, su verdadera madre, la esposa de su padre *Éa* (*ibid.*, I: *84* s., donde, por otra parte, no se dice que lo haya «llevado en brazos y cubierto de besos»), sino *Ninlil*. Dicho nombre sólo se puede interpretar como el de la esposa de *Enlil* (**1** y **2**), dios al que de ninguna manera podemos considerar, en contra de la tradición unánime, como padre de *Marduk*. Tampoco resulta sencillo imaginar a esta importante diosa soberana como la suplente de la madre de *Marduk*, como su nodriza, a la que anónimamente hace referencia I: *85* s. Quizás haya que considerar que, en este caso, este nombre propio bien caracterizado es una especie de título aplicado a *Damkina*. Este título posiblemente se podría explicar como una consecuencia, según nos informa la siguiente e inmediata prescripción ritual de *e*, del hecho de que la consiguiente ceremonia se realizaba ante una estatua de *Ninlil* que existía en el Ésagil; por ello es posible que se haya identificado a *Damkina* con la esposa de dicho dios. También es posible suponer la existencia de un relato sobre la infancia de *Marduk* en el que éste, tras haber sido traído al mundo por *Damkina*, fuese cuidado y mimado, *también*, por *Ninlil* y así habría sido pues-

to en estrecha relación con el ciclo de *Enlil* –este punto de vista nos aparta bastante de la perspectiva adoptada en el *Enûma eliš* (ver XIV, § 7)–. De cualquier forma, estas alusiones sugieren una imagen bastante diferente a la que ofrece nuestra mitología tradicional.

El padre de *Marduk*, *Éa*, sólo es mencionado en una ocasión (*j*), dentro de un contexto muy mutilado y oscuro: la comprensión del único punto claro de dicho pasaje, aquel en el que *Marduk* «le opone» (literalmente: «le corta el paso con») el planeta «Venus» (evocado a través del rito correspondiente: la ejecución de un canto a la «muy brillante»), se nos escapa por completo.

La doble aparición (en *i* y *l*) de *Nabû*, el hijo de *Marduk*, que aparece mencionado conjuntamente con éste y tras él, implica un notable desfase cronológico con la *Epopeya de la Creación*, en la que este dios (conocido, desde, al menos, la época de Ḫammurabi) no aparece más que una vez. Su culto sólo se desarrolló, verdaderamente, en el I milenio, en un principio subordinado al de *Marduk* (como, posiblemente, sucede en este caso) y luego llegando a ser casi su rival, tal como ya hemos señalado con anterioridad (IV, § 15). La glosa nos lo presenta ayudando a su padre en la lucha contra los grandes dioses, hecho que, para nosotros, resulta totalmente novedoso.

5. Nuestro comentario, por tanto, parece referirse, en varias ocasiones a un mito ausente de nuestra documentación, según el cual *Enlil*, solo (*a*; *l*) o en compañía de *Anu*, mencionado tras él (*m*), o *Anu* solo (*i*; *k*) y, en una ocasión, «sus hijos» (*g*) –término en el que, sin duda, estaba comprendido todo el conjunto de sus descendientes, súbditos y partidarios– eran víctimas de un héroe que sólo podía ser *Marduk* (comp., por lo demás, con *i*; en *l* es aparentemente *Marduk* el que «envía» a *Nabû*; y en *m*, el término «hermanos divinos» se comprende mucho mejor –como en el *Enûma eliš*/**50**, I: *20* s. y VI: *91*– con el sentido de partidarios de *Marduk*, de sus «dioses hermanos»). Una vez vencidos, *Enlil* y *Anu* habrían sido «asesinados» (*i*; *k*; probablemente *m*; en *l* sólo se hace referencia a la «captura» de *Enlil*, quizás como consecuencia de las partes del rito que se está comentando) e, incluso, «quemados» (*g*) y, después, enviados al Infierno, al que, en este caso, como en otros muchos, se le denomina Apsû (*a*; *m*), y entregados a las autoridades de éste, los *Anunnaki* (*a*), o a su soberano, *Nergal* (*l*). Tras estas alusiones se estaría perfilando una especie de transposición del *Enûma eliš*, como si, para consolidar y magnificar todavía más la superioridad de *Marduk* establecida en dicho poema o en plena exaltación de dicho personaje, se hubiese imaginado una sublevación de los antiguos dioses soberanos y de sus seguidores (a imagen de *Tiamat* y su banda) contra el nuevo monarca, quien, con la ayuda de *Nabû*, su hijo (*l*), y la de sus «dioses hermanos» (*m*), los habría vencido, «matado» y enviado al otro mundo. Este último aspecto debía servir para señalar su carácter de «difuntos», en el sentido mitológico de dicha palabra, *de-functi*, carentes de sus funciones, desposeídos de sus poderes. En época tardía conta-

mos, en efecto, con algunos indicios, aislados, que nos hablan sobre esta relegación al Reino de los Muertos de las antiguas divinidades a las que la devoción y las creencias religiosas habían desposeído del activo papel que habían ejercido con anterioridad (comp., por lo demás, con XII, § 38 y XV, § 6). Desconocemos en qué medida *Qingu,* que también fue «quemado», al igual que los «hijos de *Enlil* y *Anu*» (*e/g*), e incluso la victoria que alegra a los partidarios de *Marduk* (*c*) se pueden llegar a relacionar más con este mismo relato que con el que ofrece la *Epopeya de la Creación.* Existe cierta posibilidad de que, al menos, el primero de dichos episodios haya sido tomado de este último poema, pues la derrota de *Tiamat* también aparece mencionada aquí (*b*), y ambos, integrados en la citada *Epopeya,* estarían, sin duda, *extra campum* en un relato construido y organizado con relación a otros adversarios de *Marduk.* Por lo demás, la mención de la victoria sobre *Anzû* y el *Asakku,* cuando no aquella otra sobre «los (otros) dioses malvados» (*f*), al igual que la oscura alusión a *Éa* (*j, ibid.*), bastarían para persuadirnos de que el glosador, a la hora de dar sus explicaciones, no se limitaba única y exclusivamente a un solo y mismo poema mitológico.

6. Muchos de estos «mitos», que nosotros desconocemos o que nos parecen haber sido creados –como ocurre con frecuencia– a partir del aprovechamiento de temas tradicionales por medio de nuevos personajes, nuevas circunstancias o nuevas finalidades, también aparecen en otros «comentarios» de esta misma índole. En una ocasión, es *Nabû,* en vez de *Ninurta* (o de *Marduk,* como en *f*) quien «se apodera de *Anzû*»; en otras, es *Ištaran* quien reemplaza a *Tammuz* como amante y víctima de *Ištar; Ninurta* quien (al igual que *Marduk,* en el *Enûma eliš*/**50**, IV: *128* s., plantado ante los despojos de *Tiamat*) «se sitúa, de pie, ante (el cadáver de) *Enlil*» y «lo transforma en arcilla y en agua», como si fuese una estatuilla a la que se reduce a sus componentes originales. En este caso, «se mata» a *Qingu* «junto con sus siete hijos»; pero, en otros, se le conceden «cuarenta» vástagos que son «arrojados» junto con aquél «desde la terraza». También hay numerosas alusiones a la derrota de *Enlil* y *Anu* por parte de *Marduk,* «asesinados», al igual que en el texto que acabamos de ver, y enviados al Infierno. En estos contextos también aparecen nuevos personajes, como, por ejemplo, el antiguo dios *Enmešarra* (comp. con **26 B**, IV: *42*) abatido, también él, y enviado al Reino de los Muertos[369]. Una prueba de que los comentaristas se basa-

[369] Merece la pena destacar el hecho de que al menos se puso por escrito en el I milenio un relato de las desventuras de *Enmešarra y sus hijos.* Se conoce un fragmento de dicho mito que fue publicado por T. G. PINCHES, en *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 30 (1908), p. 80 s. Se trata de un texto muy fragmentario y todavía muy mal estudiado como para que hayamos pretendido incluirlo en la presente recopilación. Ver también otra alusión a esta historia, aparentemente compleja, en el cuento publicado por M. CIVIL en *Archiv für Orientforschung* 25 (1974 s.), p. 65 s. (l. 17 s.).

ban principalmente en un fondo de mitología tradicional y no en su fantasía, nos la ofrece el hecho de que muchos de estos mitos se repiten de un comentario a otro y que sus autores también ofrecen, en diferentes ocasiones, citas literales y breves resúmenes de documentos, o temas, mitológicos que nos resultan familiares gracias a la documentación de que disponemos. Esto es, por ejemplo, lo que sucede con la historia de *Ninurta,* tal como aparece resumida a partir de sus grandes mitos (**20** s.) en unas pocas frases: «Los dioses, sus padres, instalaron a *Ninurta,* tras haber vengado al autor de sus días, en el Ékur, habiéndole concedido el cetro, el trono y el manto real y adornándolo con el resplandor sobrenatural propio de la realeza...»

7. También contamos con varios ejemplares de una composición, bastante extensa, escrita siguiendo el modelo de los «comentarios cultuales», pero que, a diferencia de los anteriormente mencionados, no fue redactada en Babilonia sino en Asiria, probablemente, en líneas generales, un siglo antes del fin de dicho reino –o, dicho de otro modo, hacia el 700[370]–. Se trata de una obra compuesta en honor de su dios «nacional», *Aššur,* y en contra de *Marduk* y *Nabû,* sus rivales babilonios. De acuerdo con esta obra, se considera que *Aššur* capturó a dichos dioses después del saqueo de su ciudad y de su templo. Pero, en lugar de acabar con ellos sin titubear, tal como hasta ese momento había sido lo corriente, se contenta con entablar un proceso criminal contra *Marduk,* al que acusa, al parecer, de la muerte de una divinidad: ¿quizás el *Qingu* del *Enûma eliš*? Con dicho comportamiento, los autores del comentario, evidentemente, han querido dar cuenta de la magnanimidad y del sentido de la justicia de su dios «nacional». Y para poner de manifiesto, todavía en mayor medida, la imparcialidad de *Aššur;* éste no es el encargado de dictar la sentencia, sino que *Marduk* es enviado al río divino que, mediante ordalías, se encarga de resolver aquellas causas que, de por sí, resultan inextricables y para cuya resolución los jueces no contaban con datos determinantes[371]. Dado el deterioro del texto, no llegamos a comprender del todo bien el resultado de dicha ordalía, pero no parece que *Marduk* haya sucumbido en ella. Este relato, al menos y desde el punto de vista de sus autores y de su público, servía para realzar el empaque y la preponderancia de *Aššur* –al igual que, por su parte y a su manera, si bien de un modo bastante diferente, lo habían hecho los eruditos asirios, que simplemente habían realizado una reedición del *Enûma eliš* en la que habían sustituido el nombre de *Marduk* por el de su propio dios: ver IV, § 15; XIV, § 23. De este modo, mediante una completa reorganización mitológica, los súbditos del reino del Norte justificaban y se confortaban de su apego a su dios nacional, soberano, ante sus ojos, del universo superior e inferior.

---

[370] Texto restaurado y traducido en A. LIVINGSTONE, *Mystical and Mythological Explanatory Works...*, p. 205 s.

[371] «L'Ordalie en Mésopotamie», *Annali della Scuola Normale... di Pisa* III, XI/4 (1981), pp. 1005-1067.

8. Estos documentos, a poco que se les preste atención, resultan muy edificantes.

En primer lugar, su propia existencia, junto con esa necesidad de explicar los ritos por medio de los mitos que ellos atestiguan, confirma la consciente dependencia en que siempre se encontró el *comportamiento religioso* con respecto a la *ideología religiosa* (IV, §§ 2 y 22). Esto, evidentemente, no quiere decir que haya que tomar las cosas al pie de la letra e imaginar que cada uno de los gestos que registran los comentarios se hayan articulado *a priori,* de manera consciente y a sabiendas, a partir del mito que se les yuxtapone. El simple hecho de que el ritual explicado constituya por sí mismo, y a juzgar por las evidencias, un *continuo* (aun en el caso de que en ocasiones aparezca interrumpido por la selección de los pasajes a comentar, tal como ya hemos mencionado, § 2), mientras que, como resulta evidente, los mitos explicativos se toman de todas partes de la tradición mitológica y, en la mayoría de las ocasiones, no presentan ningún vínculo real entre ellos, nos viene a demostrar que el ceremonial que se transcribe en dichas obras no deriva en sí mismo de *un* mito, tal como, por ejemplo, sostendrían quienes, dando prioridad a los ritos sobre los mitos, sólo llegan a ver en estos últimos una traducción verbal de aquéllos (V, § 2). En realidad, las manifestaciones del comportamiento religioso, al menos en Mesopotamia (y hay muchas posibilidades de que también haya sido así en otros lugares), han sido dispuestas y reguladas en la mayor parte de los casos, como ya antes hemos recordado, en una época muy antigua, a partir, fundamentalmente, del uso y no por medio de una especie de deducciones explícitas, en virtud de una representación, obligatoriamente mitológica, que se hacía acerca de los dioses y de sus relaciones con los hombres y de cierto sentimiento que, hacia ellos, se experimentaba. Pero la «mitología» en cuestión no tenía nada en común con la recopilada en estas obras por los comentaristas para aclarar la etiqueta que regía el culto. Del mismo modo que sus mutuas «equivalencias» sólo se basan en un simbolismo muy rudimetario: el rey es *Marduk* (*b; c; g; i; k*); el cordero que se arroja al fuego para que se queme es *Qingu* (*e*); el aljibe es el Apsû –reserva subterránea de agùa dulce– y, por tanto, el Infierno, que también está debajo de la tierra (*a*); las antorchas encendidas son las flechas fulgurantes (*f*); las joyas brillantes son la madera que se quema y que también resplandece (*g*), etc. La importancia de este tipo de argumentación no viene dada por el hecho de que los mitos aquí presentados ofrezcan la auténtica interpretación de los ritos, sino por el hecho de que en la época en que se redactaron estos comentarios se haya tenido la necesidad de basar, de manera explícita, las diversas peripecias del comportamiento religioso en una serie de hechos y gestos de los propios dioses, como si se quisiese conceder al culto más valor y eficacia al repetir paso a paso el comportamiento y la conducta de aquellos seres a los que iba dirigido. Ignoramos si nuestros exégetas postulaban una identidad, pura y simple, entre el gesto litúrgico y el gesto mítico, o si les bastaba con

que existiese entre ellos la suficiente identidad como para que, al llevar a cabo su liturgia, los oficiantes imitasen, al menos a su modo, y reprodujesen en la medida de sus posibilidades los modales y comportamientos divinos anteriormente expuestos. Esta última hipótesis –que, por otra parte, concuerda bastante bien con una «mentalidad» profundamente marcada por la vaguedad y la polivalencia de los pictogramas e ideogramas (III, § 3)– nos parece, teniendo en cuenta los diferentes datos con que contamos, mucho más verosímil; por este motivo, en la traducción del anterior «comentario» hemos señalado –si bien entre paréntesis por prudencia, pues no figura en el texto– el signo de la comparación en cada ocasión: «Es (como) cuando se quemó a *Qingu*...» (*e*).

9. El contenido propiamente mitológico de dichas obras resulta igual de instructivo. En primer lugar, en ellas no encontramos ni un solo indicio de una verdadera *creación* de mitos nuevos: todos los mitos que en ellas aparecen nos resultan familiares, si bien en diferente grados –y, al menos, en sus rasgos esenciales, en su temática y en su fabulación– y en otros contextos. Estos aparecen aquí en sí mismos o más o menos igual a como nos los narran las obras que conocemos (la victoria de *Marduk: c; h;* la alegría de los dioses liberados: *c,* en el *Enûma eliš;* el destino y la recompensa de *Ninurta,* en el ciclo de los mitos de dicho dios: **20** s., etc.); o modificados, plagiados, por medio de la sustitución de algunas de sus características y, sobre todo, mediante una redistribución de papeles (*Anzû* y el *Assaku* vencidos por *Marduk: f; Qingu* castigado *por medio del fuego: e; Enlil* y *Anu* vencidos y muertos *como Tiamat: l; m;* etc.). Si estos exégetas hacían referencia, sin decirlo, a tradiciones orales, incluso, en casos determinados, a elucubraciones propias realizadas para la ocasión o a obras escritas que, con el paso del tiempo, se han perdido, estas modificaciones evidencian una actividad centrada en los mitos que testimonia ser tan intensa como la desarrollada en épocas anteriores. *En el fondo* no hay una gran diferencia entre estas transformaciones, reestructuraciones y trasposiciones y las refundiciones que nos ofrecen las diferentes «ediciones» y «versiones» de los mitos teogónicos, cosmogónicos y antropogónicos (**28-44**), o de aquellos que trataban sobre *Inanna/Ištar en el Infierno* (**13-19**), acerca de las hazañas de *Ninurta* (**20-24**) o sobre *Nergal y Ereškigal* (**26**), por no hablar del Diluvio (**45-49**; XIII, §§ 7-10 y XIV, § 4) o de las fuentes del *Enûma eliš* y del *Erra* y de su tratamiento por parte de los autores de dichas composiciones (XIV, § 6 s., *passim* y XV, § 3 s. *passim*).

10. La tradición mitológica, así pues, no se apagó después del lejano momento y del mucho tiempo transcurrido desde la «invención» de los mitos, al igual que tampoco lo hizo su uso en pequeñas o grandes composiciones. Los mitos tampoco quedaron reducidos al estado de simples modelos y esquemas de pensamiento y de razonamiento; por contra, mientras se mantuvo, aunque se conservase en grupos muy pequeños y dispersos, la visión del mundo de la que el mito era uno de sus medios esenciales de expresión dentro del dominio de la ideología religiosa, y

de la ideología en general, la tradición mitologica siguió estando activa e, incluso, siguió siendo productiva. La evolución y las transformaciones implícitas en la presentación que Beroso nos ofrece del contenido de la *Epopeya de la Creación* o del *Muy Sabio* (XIII, § 9 y XIV, § 24; en breve volveremos sobre esta cuestión) hablan en este mismo sentido: estos resúmenes, en realidad, conservan fielmente el texto de dichas obras –y, sin duda, de muchas otras– tal como testimonian las copias recientes y, de manera todavía mucho más llamativa, el texto de Damascio (XIV, § 25), pero fueron repensados, reformulados y adaptados, al menos dentro de la mentalidad y de la tradición oral de los eruditos y de sus escuelas, a nuevos puntos de vista y a nuevos conocimientos. Era imposible, por lo demás, que las cosas sucediesen de otro modo: los babilonios, siempre distantes del pensamiento propiamente abstracto, no contaban con más recurso que la «invención calculada» (V, § 3) para resolver sus aporías y dar respuesta a todo aquello que, cuando se enfrentaban a los grandes problemas universales, los dejaba perplejos; por ello se vieron obligados a recurrir a la mitología. A todo pensamiento vivo, aunque ya no sea inventivo, le resulta imposible no volver, con el paso del tiempo, sobre sus propios logros, no plantear una nueva reflexión sobre ellos, redactarlos de nuevo, remodelarlos; de este modo él se nutre de ellos, los asimila y vive de ellos. Para llevar a cabo esta tarea no necesita *crear* nuevos mitos, nuevos temas mitológicos. Dentro de Mesopotamia, esta veta creativa parece haberse agotado hace ya mucho tiempo, pero, gracias a la tradición escrita, se había reunido un tesoro, bastante abundante, al que siempre se podía recurrir –por no hablar de la tradición oral, siempre viva y activa, que, aunque se había visto sobrepasada por la tradición escrita, nunca llegó a desaparecer. Tampoco había ninguna necesidad de volver a organizar estos mitos y estos motivos en síntesis explicativas más o menos extensas; ese momento ya había pasado, debido, quizás, a la ausencia de grandes intelectos capaces de llevar a cabo la composición de estos grandes frescos mitológicos. Así pues, todo sucedió como si –en perfecto acuerdo, por otra parte, con las posibilidades que ofrecía la propia tradición escrita– se hubiese vuelto, una y otra vez y de manera incansable, al *texto,* tomado en sí mismo como medio de reflexión, de continua lectura y de reiterada meditación, de enseñanza; actividades que resultaban, todas ellas, adecuadas para animar a la investigación y no para paralizarla. Además, hay que tener en cuenta que todo pensamiento mitológico se orienta por sí mismo hacia lo verosímil y no hacia la verdad (V, § 7), lo que, en consecuencia, lo convierte en polimorfo y hace que, para el mismo problema, ofrezca respuestas matizadas y diferentes y que, además, cada mito genere de manera aislada, y para responder a una cuestión concreta, muchas soluciones diferentes que pueden resultar igual de lógicas y de «satisfactorias», tal como ya hemos podido ver a lo largo de las presentes páginas gracias a algunos magníficos ejemplos (es el caso de V, § 6). Mediante este procedimiento, la reflexión mitológica resultaba ilimitada, y todo

mito, desde el mismo momento en que era *puesto por escrito,* incitaba a ser releído en más de una ocasión.

11. Nos podemos preguntar si, en definitiva, los mitos no llegaron a tomar un valor totalmente novedoso a base de ser reconsiderados una y otra vez y de ser sometidos, como consecuencia de ello, a múltiples disociaciones y análisis. Éstos, originalmente, no eran más que narraciones concretas y puntuales que daban cuenta de una aporía en particular y que, en una época posterior, a partir principalmente de la primera mitad del II milenio, fueron reutilizados en sus elementos y temas, reagrupados y adaptados entre sí en combinaciones más extensas, para aclarar ciertas situaciones problemáticas mucho más amplias. Se podría decir que, al verse reutilizados y traspuestos de este modo a otros contextos y con otros fines, al haber sido extraídos de su entorno original y ser conservados solamente en su trama, fue necesario despojarlos de sus particularidades originales: que sólo conservaron un simple *bosquejo* de sus circunstancias, de su marco, de sus objetos y de sus actores, dejando de ser verdaderas *narraciones explicativas* para pasar a convertirse en *temas explicativos,* del mismo modo que, en cierto sentido, los primitivos bosquejos que originalmente constituían el sistema de escritura se acabaron convirtiendo en ideogramas (III, § 3). A partir de una historia en la que todos los detalles eran importantes porque sus autores, en verdad, la habían construido para que fuese significativa y resultase esclarecedora por sí misma en todo su conjunto, se extrajo, en una especie de procedimiento de destilación, una línea argumental general, un esquema, un esqueleto, que fue lo único que se utilizó para, con él, construir mediante nuevos actores un nuevo escenario y nuevos decorados, otras historias con las que resolver el mismo problema u otros similares pero, en cierta medida, diferentes. Admitamos durante un instante que la imagen de *Ninurta* luchando contra los monstruos y logrando a través de dicha hazaña una fama y una devoción universales y, al mismo tiempo, una especie de promoción entre los dioses, ha podido constituir, al menos en su forma más sencilla, un «mito original» en su «estado simple». Habría sido construido a partir del modelo de la guerra: como un combate formidable en el que se narraban las peripecias, más o menos numerosas y variadas, de dicho héroe contra los montañeses del Norte y del Nordeste que amenazaban el país y cuyo aspecto podía ser fácilmente magnificado, transformándolos en seres fabulosos, extraños y terroríficos, lejanos y temibles. Desde el momento en que esta historia, tal como la narra, por ejemplo, el *Lugal.e*/**20**, fue transferida a otro plano distinto, no sólo político sino también cósmico –el enemigo se convierte en la Diosa Madrastra primitiva que, junto con su ejército de terror, quiere aniquilar no sólo a los hombres sino también a los dioses, y su adversario y triunfador, un joven dios, *Marduk,* ha sido promovido, a consecuencia de su triunfo, al rango de soberano absoluto del universo–, la narración cambia por completo de sentido: ya no se trata de la liberación del país por medio de las hazañas de *Ninurta,* sino de la solución

de un conflicto por medio de la lucha y de la victoria. Se trata de *un motivo, de un tema* que, en realidad, siempre es narrativo y explicativo, pero que ha sido reducido a sus elementos esenciales. De esta manera también puede ser utilizada para dar cuenta de la abolición de ese otro peligro cósmico que fue el dragón *Labbu* (**27**) e incluso, en caso de que sea correcta la hipótesis que hemos avanzado páginas atrás (§ 5), para llegar a comprender mucho mejor el modo en que *Marduk,* posteriormente, se libró de sus predecesores, *Enlil* y *Anu,* en una nueva lucha gigantesca, eliminándolos con la finalidad de conservar sólo para sí el poder y la gloria: la verdadera supremacía.

12. Los mitos, con el paso del tiempo, sufrieron una transformación comparable a la vivida por otras expresiones del pensamiento, como, por ejemplo, las formulaciones de la jurisprudencia, por una parte, y las de la adivinacion, por otra, por limitarnos única y exclusivamente a dos sectores sobre los que estamos particularmente bien documentados.

Entre la correspondencia de Ḫammurabi (1792-1750) se encuentra la siguiente carta, escrita por éste a dos de sus representantes[372]: «Intentad liberar a Sîn-ana-Damru-lippalis, el hijo de Maninum, al que el enemigo había hecho prisionero. Con este fin, entregad al negociador que lo ha sacado de casa de sus captores (rescatándolo en el extranjero) la suma de diez siclos (80 gr.) de plata, tomados del tesoro del templo (de su ciudad, es decir del templo) de Sîn». Esta singular decisión, con la que se intenta resolver un asunto concreto y particular, vuelve a aparecer en el «Código» de este mismo rey que, como es sobradamente conocido, no es más que una recopilación de sentencias y de decisiones[373] adoptadas o ratificadas por el soberano y ordenadas para demostrar y, al mismo tiempo, enseñar a sus sucesores su sentido de la justicia y del derecho. En él, efectivamente, leemos lo siguiente: «Si un negociador itinerante rescata en el extranjero a un militar que haya sido hecho prisionero durante una campaña del rey y lo devuelve a su ciudad, que sea el mencionado militar quien pague su rescate si su familia cuenta con medios para hacerlo; si no tiene con qué pagarlo, que el precio del rescate sea tomado del tesoro del templo de su ciudad; si el templo de su ciudad carece de medios para hacer frente a dicho pago, el rescate será pagado por el Palacio». En este caso, la anécdota de que da cuenta la carta del rey –u otra similar[374]– pierde sus características particulares (nom-

---

[372] Texto transcrito y traducido por M. Stol, *Altbabylonysche Briefe,* IX, p. 22, n.º 32. Ver también *Mésopotamie,* p. 201 ss.

[373] *Mésopotamie,* p. 191 ss.

[374] También se podría suponer, efectivamente, que la carta aquí mencionada se refiere en lo fundamental al citado «artículo» del «Código» en vez de ser anterior a él. Sin embargo, no cabe duda de que, para llegar a dicho «artículo», a la formulación abstracta e impersonal del mismo, han sido necesarios un número determinado de casos concretos, análogos al expuesto en dicha carta. Al igual que la adivinación (*Divination et rationalité,* p. 144 ss.), el derecho siempre supone, antes de su formulación

bres propios y circunstancias concretas) y se convierte en un principio general de comportamiento, la solución *hic et nunc* se transforma en una regla administrativa, aplicable a todos los casos análogos e, incluso, generalizada gracias al añadido de otras posibles eventualidades que también se resuelven mediante un planteamiento similar.

13. Acerquémonos, ahora, a los procedimientos de la adivinación que hemos denominado «deductiva»[375], muy apreciada en la antigua Mesopotamia, practicada por todas partes, y codificada desde el primer tercio del II milenio a través de auténticos «tratados» especializados, de los que conservamos una buena cantidad. He aquí una de su formulaciones, tal como se lee en un manual de extispicina (adivinación a través del examen de la entrañas del animal sacrificado), cuyo manuscrito, posterior en más de un milenio al código legal anteriormente mencionado, ha sido publicada por A. BOISSIER, p. 19, l. *41* s. en su recopilación, titulada *Documents assyriens relatifs aus présages*: «Si (en el hígado de un cordero sacrificado) se ha encontrado (la parte anatómica –que no llegamos a identificar muy bien– denominada) el zócalo en forma de aguijón de escorpión, la esposa del consultante incendiará su casa prendiendo fuego a su lecho».

Resulta evidente que esta historia –idéntica a otras muchas que aparecen en las recopilaciones adivinatorias, sobre todo en las más antiguas– se refería, en origen, a una desgracia auténtica: la adivinación deductiva sólo resulta imaginable tras un primer período de observación empírica de secuencias, más o menos repetidas o significativas, de acontecimientos en mayor o menor medida similares que, junto con otras consideraciones, en cuyo detalle no es preciso entrar ahora[376], autorizaron a los adivinos a concluir que el segundo acontecimiento debía estar anunciado o, en cierto sentido, contenido en el primero y que, por tanto, podía ser previsto a través de él a poco que se conociese el código legible de este último. Pero, para entrar a formar parte de un manual utilizable por todos y para todos los casos, la anécdota en cuestión debía, forzosamente, ser desprovista de aquellos rasgos que servían para individualizarla: el nombre y las cualidades del marido afligido por una esposa –que también era identificada– tan despistada o malévola. Esta secuencia, así «depurada», se podía aplicar a todos aquellos casos e individuos que se encontraban o se encontrarían en esta misma situación, y de este modo ella llegó a entrar en el tratado de extispicina: no como un relato del pasado, sino como un modelo de conocimiento aplicable a todo momento. Sin embargo, y dado que se trata de un hecho en cierto sentido demasiado singular y, al fin y al cabo, excepcional para el común de los mortales –pues, en definitiva, no todos los con-

---

(difusa en los regímenes de derecho no escrito y clara y formalizada en los de derecho escrito), una etapa más o menos larga de «empirismo», de problemas concretos a los que hubo que hacer frente y que fue preciso resolver con el paso del tiempo.

[375] *Divination et rationalité*, p. 99 ss.

[376] *Divination et rationalité*, p. 141 ss.

sultantes eran necesariamente hombres, ni hombres casados, ni hombres desafortunadamente casados y que poseían una casa y un mobiliario que podían ser incendiados–, la anécdota, en realidad, también se podía conservar literalmente, tal como se ha hecho en este caso, pero con la condición de que los usuarios considerasen que todos los aspectos secundarios y accidentales que en ella se conservaban estaban desprovistos de significado y no aceptándola, en suma, más que a través de todo lo que ella suponía, en tanto que recuerdo de una «desgracia» o de una «catástrofe». Así pues, esta anécdota, de su aspecto original como *cuadro realista,* cuya apariencia todavía conservaba, pasó a convertirse en un *signo*: una respuesta que, como consecuencia de la observación de un presagio, anuncia una desgracia, un infortunio, el equivalente, en suma, de la nota abstracta, negativa o positiva, que se espera como respuesta a la realización de una consulta oracular. Por lo demás, esta reducción a su esencia básica se realiza en muchas ocasiones, con el paso del tiempo, de manera explícita y, por ello, en los tratados más recientes aparecen muchos oráculos comodín, del tipo: «presagio favorable» o «desgracia segura», «éxito» o «fracaso», «favorable» o «desfavorable»[377]. Entre ellos siempre se conservan pequeños relatos similares al anteriormente citado, pero se aprecia perfectamente que, a consecuencia de esta cercanía, han sido vaciados de todo su significado original para acabarse convirtiendo en ese tipo de oráculos generales y vagos que acabamos de citar, simples resultados, positivos o negativos, del futuro prometido o desvelado por el presagio. Estos presagios, al igual que las prescripciones del tipo de la de Ḫammurabi que antes hemos mencionado, se han convertido, así, en simples *temas*.

14. Los mitos también sufrieron una metamorfosis similar a la que acabamos de mencionar. Éstos nunca habían sido única y exclusivamente simples y pequeñas representaciones de breves aventuras vividas por los dioses que sólo interesaban a la vida de cada uno de ellos, a su cotidianidad, sino también narraciones justificadas en todos sus detalles, pensadas y articuladas en acuerdo lógico con la comprensión general que se tenía del mundo y de su funcionamiento, con la finalidad de dar una respuesta verosímil a ciertas cuestiones apremiantes y consideradas capitales que se planteaban al pensamiento religioso, que, en este momento, no se diferenciaba en nada del pensamiento en general. No eran tan efímeros como las decisiones administrativas concretas, ni tampoco era tan fácil librarse de ellos como de las historias oraculares.

Si algunos mitos –y, en concreto, los más arcaicos– dejaron de ser con el paso del tiempo interesantes y cayeron en el olvido –como sucede con aquellos que no se volvieron a copiar después del II milenio–, ello no se puede achacar al hecho de que estuviesen enraizados en una existencia, en una forma de ver el mundo y de reflexión que ya había pasado de moda, por lo que acabaron quedando obsoletos, no respon-

---

[377] *Divination et rationalité,* p. 187 ss.

diendo ya a las preocupaciones del espíritu de la época; ni tampoco se puede achacar al hecho de que no coincidiesen con los parámetros, ya evolucionados, de la nueva forma de pensamiento. Podemos citar muchos mitos en lengua sumeria que presentan rasgos «primitivos» y fabulosos y en los que el comportamiento de los dioses se caracteriza por ser zafio y salvaje, no diferenciándose en nada del de los hombres, incluso del de los hombres en una situación arcaica; tal es el caso, por ejemplo, de *Enki y Ninḫursag*/**5** o *Enlil y Ninlil*/**1**; o, en un sentido un poco diferente, del *Matrimonio de Martu*/**25**, del *Matrimonio de Sud*/**2**, de *Innana y el Ebiḫ*/**10**, *Inanna y Bilulu*/**19**, o *Inanna y Šukaletuda*/**12**, que plantean problemas de otra época y que, para dar respuesta a ellos, recurren a actitudes y a imágenes de tiempos pasados. Un mito u otro se podía conservar debido a su valor literario o estético, a su potencial evocativo o a su impacto sobre la imaginación, del mismo modo que, actualmente, nosotros todavía leemos (si bien cada vez menos) los *Cuentos* de Perrault o las *Mil y una noches*. Sin embargo, otros mitos igual de antiguos –y que además, como prueba de su permanente interés, habían sido traducidos al acadio– todavía conservaron en su trasfondo gran parte de su fuerza y, quizás, de su esplendor o de su atractivo, como seguir siendo formalmente copiados y leídos hasta los siglos finales de la cultura de la antigua Mesopotamia. Tal como hemos podido ver, en ellos al menos se encontraban, además del encanto del relato, temas que podían servir para dar soluciones a los nuevos problemas que poco a poco iban surgiendo, en particular a aquellos relacionados con las modificaciones introducidas en el universo divino a consecuencia de los cambios y fluctuaciones de la piedad o en el universo terrenal por culpa de la conciencia de progreso que se había ido adquiriendo.

15. Sin embargo, parece que, con el paso del tiempo, el interés se centró principalmente en las dos grandes y famosas síntesis en lengua acadia, el *Atraḫasîs*/**45** y el *Enûma eliš*/**51**, a las que, en definitiva, se acabó reconociendo como las respuestas más completas y más perfectas, desde el punto de vista local, a los eternos interrogantes relacionados con los orígenes de las cosas, el sentido del universo y la razón de ser de nuestra propia existencia. Por este motivo todavía fueron resumidas, poco antes de que se produjese la desaparición de Babilonia y el traspaso de sus valores culturales, por Beroso como «la historia del cielo, de la tierra y del mar y la primera aparición de las cosas» (P. SCHNABEL, *Berossos*, p. 251: 1) –o, dicho de otro modo, como la imagen del cosmos de acuerdo con el punto de vista tradicional en el país, es decir, el sistema babilonio de la naturaleza, el espacio y el tiempo.

La presentación que de dichos mitos nos ofrece Beroso, quien, como «sacerdote babilonio de *Bêl*», era testigo, recuerdo y garante de dichas creencias frente al mundo helenístico, sugiere que tanto él como sus contemporáneos y compatriotas ya no los leían con el mismo sentido con el que habían sido compuestos. Una prueba de ello nos la ofrece el *Enûma eliš*, himno de glorificación de *Marduk* y apología de su acceso a la sobe-

ranía universal que se acabó convirtiendo en algo para lo que, desde el punto de vista de sus autores, no había sido creado sino de una manera muy subsidiaria, es decir, en «la historia del universo». No es éste el único cambio de perspectiva que Beroso nos deja entrever en su lectura de los mitos antiguos. De entrada, él asimila a *Thalath* con *Selene* y a *Bêl/Marduk* con *Zeus* (XIV, § 23 s.), dando así a entender que, tras la apertura de su país a «occidente» y al resto del mundo, se comenzaba a entrever, más allá del nombre propio y de la historia en particular de estos dos personajes sobrenaturales babilonios, *Tiamat* y *Marduk,* a otras divinidades igual de singulares pero que pertenecían a un panteón extranjero (al igual que había ocurrido cuando se produjo la identificación de los dioses semíticos con sus análogos sumerios: IV, § 12), como *figuras, en resumen, universales,* representadas, por medio de diferentes denominaciones, tanto entre los babilonios como entre los griegos. Por otra parte, el mismo Beroso (*ibid.*), tras haber mostrado a *Bêl* «haciendo» la tierra y el cielo con las dos mitades de «la Mujer» cortada en dos, añade que «esto equivale a hablar por medio del uso de la alegoría». Una vez que los *rasgos singulares y realistas* se convirtieron en *temas* a través de los que se podían resolver problemas (§14), los mitos se redujeron al estado de simples *imágenes,* de *metáforas,* de *símbolos que evocaban algo diferente a lo que ellos eran.* Así pues y en tanto que tales, sólo tenían valor como relatos minuciosos y detallados, elocuentes y esclarecedores por sí mismos y por todos sus detalles, pero que no eran más que simples soportes concretos de explicaciones generales. Estamos, por tanto y como fácilmente se puede apreciar, ante un cambio de perspectiva muy considerable. A partir de este momento, fue esta visión la que se conservó y la que acabó imponiéndose. Mucho más tarde, después de la desaparición de Babilonia y de sus dioses –*muor Giove e l'inno del poeta resta* (muere Júpiter, pero el himno del poeta permanece)–, Damascio, dando cuenta, de una manera aún más fiel que Beroso, de la trama general del *Enûma eliš* (XIV, § 24), verá simplemente a *Tauthe/Tiamat* y a *Apason/Apsû* como los dos «principios del universo», «imaginados como esposos», y a su único hijo *Moumis/Mummu* como «al mundo inteligible». En otros términos, la mitología, desde su punto de vista, ya no es más que una simple recopilación de metáforas, una transposición gráfica de la metafísica.

Beroso y sus contemporáneos de Babilonia –pues, en definitiva, aquél no escribía en contra de ellos– todavía no habían llegado a este punto. Ellos sólo acababan de entrar en contacto con el saber conceptual de los griegos, que era capaz de enseñarles otro tipo de aproximación a la realidad, otra forma de conocimiento, distinta a aquellas a las que los había acostumbrado su venerable civilización. Es posible que, a través de comportamientos como los manifestados por Beroso, los babilonios quisiesen demostrar que sus antepasados, con un lenguaje y unos términos diferentes y mediante el uso de «alegorías» propias de su tierra, habían llegado tan lejos como los sabios de Grecia. Del mismo modo que, en cierto sentido, los primeros traductores alejandrinos de la Biblia hebraica tradu-

jeron al griego, en la misma época y a petición de los griegos, la respuesta de *Yahvé* a Moisés en Éxodo 3, 14 («Soy el que soy») como «Soy el que Existe», «Soy el Ser». Beroso, sin embargo, nunca hubiese llegado a expresarse del modo en que lo hace si, en su país, los mitos siempre se hubiesen leído y entendido con el mismo espíritu con el que habían sido creados y elaborados: como relatos de acontecimientos, vividos por personajes singulares que, pese a ser sobrenaturales, eran perfectamente reales y daban lugar a situaciones determinadas, y a través de los cuales se intentaban explicar y hacer admisibles dichos acontecimientos. Es muy posible que los mitos, sin haber llegado a pasar de anécdotas a simples valoraciones calificativas, tal como le sucedió a los oráculos adivinatorios, hayan perdido en el curso de los últimos siglos de la antigua civilización mesopotámica gran parte de su significado realista, personalizado y concreto, para pasar a adquirir un sentido mucho menos singular, menos material, mucho más universal y ya, *a su manera*, abstracto. Por ofrecer un ejemplo, podemos decir que las múltiples presentaciones mitológicas de la cosmogonía y de la antropogonía (**28-45** y **50**) ya sólo representaron diferentes maneras de expresar una única y misma convicción, a saber, que para su existencia y en su devenir, el mundo había dependido y dependía de la causalidad sobrenatural de los dioses, cualesquiera que hayan sido las modalidades en concreto de la misma.

16. La mitología, por tanto, se vio atrapada en una amplia corriente, procedente de un pasado remoto, que lentamente fue regando y modificando toda la historia del pensamiento de la antigua Mesopotamia, avivando el intelecto, cada vez en mayor medida y dentro de más campos, para que fuese de lo singular a lo universal, de lo contingente a lo necesario, de lo palpable a lo abstracto. Este movimiento, perceptible desde los primeros tiempos de la historia, en el momento en que se descubrió la escritura y a lo largo de las sucesivas transiciones que van del dibujo al esbozo, del esbozo al pictograma, del pictograma al ideograma y del ideograma al fonograma (III, § 3 s.), se amplió con el paso de la noción cualitativa de valor (trueque e intercambio tipo potlacht) a la apreciación cuantitativa que valoraba todo a partir de un único patrón de estimación: el metal amonedado, el numerario[378]. Dicho movimiento prosiguió con el desarrollo secular de las «ciencias» que hizo avanzar aún más una idea fundamental, aquella que lleva el pensamiento desde la anécdota hasta el paradigma. Aunque los mitos cuyo carácter «sagrado» les confería una mayor perennidad fueron los últimos productos intelectuales afectados por dicha corriente, existen muchas posibilidades de que, finalmente, también ellos se hayan visto arrastrados por ella.

Los mitos, por lo demás, concordaban perfectamente con el tipo de progreso característico de esta antigua y flemática civilización, enemiga de los cambios bruscos y capaz de digerirlo todo, que conservó en su escri-

[378] *Annuaire 1970-1971 de la IVe section de l'École pratique des Hautes Études*, p. 87 ss. y, en particular, p. 103 ss.

tura los ideogramas después de haber descubierto la capacidad fonética de los mismos (III, § 4 s.), los intercambios tipo potlacht una vez que ya había desarrollado la moneda[379] y la medicina de exorcismo junto con la empírica[380]. Tanto unos como otros funcionaban, así pues, mediante adición y no por sustitución, por medio de la acumulación y no por transformación (II, § 8; III, § 15...). La estructura imaginativa, narrativa y realista de los mitos permitía leerlos siempre de acuerdo con su antiguo código, dejando vislumbrar e introduciendo en ellos valores nuevos, más universales y profundos. Sin duda, y por decirlo ya para terminar, el obstáculo insuperable que en Mesopotamia se interpuso a los progresos intelectuales más radicales y definitivos –y, entre ellos, a la introducción de la verdadera abstracción, del concepto y de la ley, que forman parte de nuestra propia forma de pensar– vino motivado por su gran capacidad para negarse a abandonar cualquier logro adquirido, incluso cuando ya se había descubierto y aceptado otro que lo podía reemplazar.

Aunque la mitología, como todos los productos de la imaginación, no nos enseñe nada sobre su propio objeto –el mundo divino– sí, al menos, nos descubre a sus autores en todas sus dimensiones, con mucha mayor exactitud y generosidad, pues estos individuos, a través de su visión resueltamente antropomórfica de lo sobrenatural, no han hecho, en realidad, más que mirarse, transportarse y describirse a sí mismos por medio de sus «invenciones calculadas».

---

379 *Ibid.*, p. 97 ss. y, sobre todo, E. CASSIN, *Le semblable et le différent*, p. 315 ss.
380 Ver «La magie et la médecine règnent à Babylone», *L'Histoire* 74 (1984), p. 18 ss.

BIBLIOGRAFÍA

AL-FOUADI, A. A., *Enki's Journey to Nippur: The Journeys of the Gods,* tesis doctoral inédita presentada en la Universidad de Pensilvania, 1969.

ALSTER, B., «Dilmun, Bahraïn ant the alleged Paradise in Sumerian Myth and Literature», en D. T. Potts (ed.), *New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain,* Berlín, 1983, pp. 39 ss.

— *Dumuzi's Dream,* Copenhague, 1972.

— «Ninurta and the Turtle», *Journal of Cuneiform Studies* 24 (1972), pp. 120 ss.

— *The Instructions of Suruppak,* Copenhague, 1974.

An-Anum: R. L. Litke, *A Reconstruction of the Assyro-Babilonian God-Lists...,* tesis doctoral inédita presentada en la Universidad de Yale, 1958.

ATTINGER, P., «Enki et Ninḫursaĝa», *Zeitschrift für Assyriologie* 74 (1984), pp. 1 ss.

BARTON, G. A., *Sumerian Religious Texts,* New Haven, 1918.

BEHRENS, H., *Enlil und Ninlil,* Roma, 1978; recensión de J. S. COOPER en *Journal of Cuneiform Studies* 32 (1980), p. 1750.

BENITO, C. A., *«Enki and Ninmaḫ» y «Enki and the World Order»,* tesis doctoral inédita presentada en la Universidad de Pensilvania, 1969.

BERNHARDT, I. y KRAMER, S. N., *Sumerische literarische Texte aus Nippur,* Berlín, 1961.

BIGGS, R. D., *Inscriptions from Tell Abû Ṣalâbîkh,* Chicago, 1974.

— «The Abû Ṣalâbîkh Tablets», *Journal of Cuneiform Studies* 20 (1966), pp. 73 ss.

BOISSIER, A., *Documents assyriens relatifs aux présages,* París, 1984 ss.

BORGER, R., *Handbuch der Keilschriftliteratur,* Berlín, 1967 ss.

— «Tonmännchen und Puppen», en *Bibliotheca Orientalis* 30 (1973), pp. 176 s.

BOTTÉRO, J., «La création de l'Homme et sa nature dans le Poème d'Atraḫasîs», en *Societies and Languages of the Ancient Near East. Studies in Honour I. M. Diakonoff,* Warmisnter, 1982, pp. 24 ss.

— «La Femme dans l'Asie occidentale ancienne», en *L'Histoire mondiale de la femme,* París, 1965, pp. 153 ss.

— «La magie et la médecine... à Babylone», *L'Histoire* 74 (1984), pp. 12 ss. [ed. cast.: *Introducción al Oriente Antiguo,* Barcelona, Grijalbo, 1996].

— «La première arche de Noé», *L'Histoire* 91 (1986), pp. 78 ss.

— *La Religion babylonienne,* París, 1952.

— «Le plus vieux festin du monde», *L'Histoire* 85 (1986), pp. 58 ss. [ed. cast.: *Introducción al Oriente Antiguo,* Barcelona, Grijalbo, 1996].

— «Le plus vieux récit du Déluge», *L'Histoire* 31 (1981), pp. 113 ss. [ed. cast.: *Introducción al Oriente Antiguo,* Barcelona, Grijalbo, 1996].

— «Les morts et l'au-delà dans les rituels en accadien contre l'action des revenants», *Zeitschrift für Assyriologie* 73 (1983), pp. 153 ss.

— «Les Inventaires de Qatna», *Revue d'assyriologie* 43 (1949), pp. 1 ss.

— *Mésopotamie. L'écriture, la raison et les dieux,* París, 1987.
— *Mythes et rites de Babylone,* París, 1985.
— *Naissance de Dieu,* París, 1986.
— «Rapports sur les cours à l'École pratique des hautes études», en *L'Annuaire de la IVᵉ section, Sciences historiques et philologiques, de l'École pratique des hautes études,* París (1963-1964), pp. 73 ss.; (1969-1970), pp. 95 ss.; (1970-1971), pp. 87 ss.; (1972-1973), pp. 93 ss.
— «Sumériens et 'Accadiens' en Mésopotamie ancienne», *Modes de contact et processus de transformation dans les sociétes anciennes,* Rome, 1983, pp. 7 ss.
— «Tout commence à Babylone», *L'Histoire* 63 (1984), pp. 8 ss.
CAGNI, L., *L'Epopea di Erra,* Roma, 1969.
CASSIN, E., *La Splendeur divine,* París, 1968; recensión en *Annales* (1973), pp. 68 ss.
CAVIGNEAUX, A., «L'essence divine», *Journal of Cuneiform Studies* 30 (1978), p. 177.
Chicago Assyrian Dictionary, Chicago, 1956 ss.
CHIERA, E., *Sumerian Epics and Myths,* Chicago, 1934.
— *Sumerian Religious Texts,* Chicago, 1929.
— *Sumerian Texts of Varied Contents,* Chicago, 1934.
CIVIL, M., «Enlil and Namzitarra», *Archiv für Orientforschung* 25 (1974 ss.), p. 65.
— «Enlil and Ninlil: The Marriage of Sud», *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983), pp. 43 ss.
— «Remarks on 'Sumerian and bilingual Texts' (Sultantepe Tablets)», *Journal of Near Eastern Studies* 26 (1967), pp. 200 ss.
— *«Código» de Ḫammurabi:* A. FINET, *Le Code de Hammurapi,* París, ²1983, pp. 200 ss.
CHOEN, M. E., *Sumerian Hymnology: The Eršemma,* Cincinnati, 1981.
Compte rendu de la XIᵉ Rencontre assyriologique internationale, Leyden, 1964.
COOPER, J. S., *The Curse of Agade,* Baltimore, 1983.
– *The Return of Ninurta to Nippur*, Roma, 1978.
Dictionaire archéologique des techniques, París, 1963 ss.
Dictionaire des mythologies, París, 1981 [ed. cast.: *Diccionario de Mitologías,* Volumen I, *Desde la Prehistoria hasta la civilización egipcia,* Barcelona, Destino, 1996].
Divination et rationalité (de. J.-P. VERNANT), París, 1974.
DOSSIN, G., «Signaux lumineux au pays de Mari», *Revue d'assyriologie* 35 (1938), pp. 174 ss.
DURAND, J.-M., «Les Écrits mésopotamiens», en *Écrits de l'Orient ancien et sources bibliques,* París, 1986, pp. 107 ss.
DIJK, J. VAN, *La Sagesse suméro-akkadienne,* Leyden, 1953.
— *Lugal ud me-lám-bi nir-gál,* Leyden, 1983.
— «Une incantation accompagnant la naissance de l'homme», *Orientalia* 42 (1973), pp. 502 ss.
EBELING, E., *Keilschrifttexte aus Assur religiösen Inhalts,* Leipzig, 1915 ss.
— *Literarische Keilschrifttexte aus Assur* (en colaboracón con Fr. Köcher), Berlín, 1953; y recensión a cargo de W. G. Lambert, en *Bibliotheca Orientalis* 13 (1956), pp. 143 ss.

— *Parfümrezepte und kultische Texte aus Assur,* Roma, 1950.
— *Quellen zur Kenntnis der babylonischen Religion,* Leipzig, 1918 ss.
Essays on the Ancient Near East in Memory of J. J. Finkelstein, Hamden Conn., 1977.
FALKENSTEIN, A., «Die Eridu-Hymne», *Sumer* 7 (1951), pp. 119 ss.
— «Sumerische religiöse Texte, 4», *Zeitschrift für Assyriologie* 55 (1963), pp. 11 ss.
— «Zum sumerischen Lexikon», *Zeitschrift für Assyriologie* 58 (1967), pp. 5 ss.
FALKENSTEIN, A. y VON SODEN, W., *Sumerische und akkadische Hymnen und Gelete,* Zurich, 1953.
FARBER, W., *Beschwörungsrituale an Ištar und Dumuzi,* Wiesbaden, 1977.
FARBER-FLÜGGE, G., *Der Mythos «Innana und Enki» unter besonderer Berücksichtigung der Liste der me,* Roma, 1973.
FINET, A. (ed.), *La Voix de l'opposition en Mésopotamie,* Bruselas, 1973.
GADD, C. J. y KRAMER, S. N., *Ur Excavations, Texts, 6/I* y *II,* Londres, 1963 y 1966.
GAUCHET, M., *Le Désenchantement du monde,* París, 1985.
GELLER, M. J., «Notes on Lugale», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 48 / 2 (1985), pp, 215 ss.
GNOUILLAC, H. DE, *Textes religieux sumériens du Louvre-Textes cunéiformes du musée du Louvre 15 y 16,* París, 1930.
GRAYSON, A.-K., *Assyrian and Babylonian Chronicles,* Nueva York, 1970.
GREENGUS, S., «The Old-babylonian Marriage Contract», *Journal of the American Oriental Society,* 89 (1969), pp. 505 ss.
GRONENBERG, B., *Untersuchungen zum hymnisch-epischen Dialekt der altbabylonischen literarischen Texte,* tesis doctoral inédita presentada en la WestfälischeWilhems-Universität de Münster, 1971 ss.
GURNEY, O. R., «The Myth of Nergal and Ereškiga», *Anatolian Studies* 31 (1979), pp. 105 ss.
GURNEY, O. R. y FINKELSTEIN, J. J., *The Sultantepe Tablets,* I, Londres, 1957.
HALLO, (W. W.) Y MORAN, W. L., «The First Tablet of the SB Recension of the Anzu-Myth», *Journal of Cuneiform Studies* 31 (1979), pp. 65 ss.
HANSMAN, J., «Gilgamesh, Humbaba and the Land of Erin-Trees», *Iraq* 38 (1976), pp. 23 ss.
HECKER, K., *Untersuchungen zur akkadische Epik,* Neukirchen-Vluyn, 1974.
HRUŠKA, B., *Der Mythenadler Anzu in Literatur und Vorstellung des alten Mesopotamien,* Budapest, 1975.
HUNGER, H., *Spätbabylonische Texte aus Uruk,* I, Berlín, 1976.
IFRAH, G., *Histoire universelle des chiffres,* París, 1981.
JACOBSEN, Th., «The Eridu Genesis», *Journal of Biblical Literature* 100 (1981), pp. 513 ss.
— «The Harab Myth», *Sources from the Ancient Near East* 2/3 (1984), pp. 213 ss.
— *The Sumerian King-List,* Chicago, 1939.
JACOBSEN, Th. y KRAMER, S. N., «The Myth of Inanna and Bilulu», *Journal of Near Eastern Studies* 12 (1953), pp. 160 ss.
JAO TSUNG-I, «Caractères chinois et Poètique», en *Écritures. Systèmes idéographiques et pratiques expressives,* París, 1982, pp. 271 ss.
KING, L. W., *Cuneiform Texts... in the British Museum,* 13, 15 y 25, Londres, 1901, 1902 y 1909.

KIRK, G. S., *Myth. Its Meaning and Functiones in Ancient and Other Cultures,* Cambridge, 1970 [ed.cast.: *El Mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas,* Barcelona, Paidós, 1985].

KNUDTZON, J. A., *Die El-Amarra Tafeln,* Liepzig, 1915.

KÖCHER, F., «Der babylonische Göttertypentext», *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung* 1 (1953), pp. 57 ss.

KOLDEWEY, R., *Das wiedererstehende Babylon,* Leipzig, 1913 y 1925.

KRAMER, S. N., «A Blood-Plague Motif in Sumerian Mythology...», *Archiv Orientâlní* 17/1 (1949), pp. 399 ss.

— «Cuneiform Studies and the History of Literature: The Sumerian Sacred Marriage Texts», *Proceedings of the American Philosophical Society* 107 (1963), pp. 486 ss.

— *Enki and Ninḫursag: a Sumerian «Paradise» Myth,* New Haven, 1945.

— «Inanna's Descent to the Nether World», *Revue d'assyriologie* 34 (1937), pp. 93 ss.

— *Le Mariage sacré,* París, 1983.

— *L'Histoire commence à Sumer,* París, 1957 y 1975/1986 [ed. cast.: *La Historia empieza en Sumer,* Barcelona, Orbis, 1985].

— *Sumerian Mythology,* Filadelfia, 1949, y Nueva York, 1961.

— «The Sumerian Deluge Myth», *Anatolian Studies* 33 (1983), pp. 115 ss.

— «The Third Tablet of the Ur Version of 'Inanna's Descent to the Nether World's», *Proceedings of the American Philosphical Society* 124 (1980), pp. 299 ss.

LABAT, R., «Jeux numériques dans l'idéographique susienne», en *Studies in Honor Benno Landsberger....,* Chicago, 1965, pp. 257 ss.

— *Le Poème babylonien de la création,* París, 1935.

— «Les grands textes de la pensée babylonienne», en *Religions du Proche-Orient asiatique,* París, 1970, pp. 13 ss.

— *Textes littéraires de Suse,* París, 1974.

LAMBERT, W. G., «A Catalogue of Texts and Authors», *Journal of Cuneiform Studies* 16 (1962), pp. 59 ss.

— *Cuneiform Texts... in the British Museum,* 46, Londres, 1965.

— «Myth and Ritual as conceived by the Babylonians», *Journal of Semitic Studies* 12 (1968), pp. 107 ss.

— «New Fragments of Babylonians Epics», *Archiv für Orientforschung* 27 (1980), pp. 71 ss.

— «The Cosmology of Sumer and Babylon», en BLACKER, C. y LOEWE, M. (eds.), *Ancient Cosmologies,* Londres, 1975.

— «The Pair Laḫmu-Laḫamu in the Cosmology», *Orientalia* 54 (1985), pp. 189 ss.

— «The Reign of Nebukadnezzar I», en *The Seed of Wisdom,* Toronto, 1964, pp. 3 ss.

LAMBERT, W. G. y MILLARD, A. R., *Atra-ḫasîs. The Babylonian Story of the Flood,* Oxford, 1969.

LAMBERT, W. G. y PARKER, S. B., *Enûma eliš. The Babylonian Epic of the Creation. The Cuneiform Text,* Oxford, 1966.

LAMBERT, W. G. y WALCOT, P. «A New Babylonian Theogony and Hesiod», *Kadmos* 4 (1965), pp. 63 ss.

LANDSBERGER, B., *Materialien zum sumerischen Lexikon,* IV, Roma, 1956.

LEICHTY, E., *The Omen Series šumma izbu,* Nueva York, 1970.

LENZEN, H., *18.vorläufiger Bericht über die... unternommenen Ausgrabungen in Uruk-Warka,* Berlín, 1962.
LEWIS, B., *The Sargon Legend,* Cambridge Mass., 1980.
LIMET, H., «Le poème épique 'Innina et Ebiḫ', une version des lignes 123 à 182», *Orientalia* 40 (1971), pp. 11 ss.
LIVINGSTONE, A., *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars,* Oxford, 1986.
NASHEF, Kh., *Répertoire géographique des textes cunéiformes,* 5, Wiesbaden, 1982.
NOUGAYROL, J., «Récit du Déluge», *Ugaritica V,* París, 1968, pp. 300 ss.
OPPENHEIM, L., *Ancient Mesopotamia. Portrait of a Dead Civilization,* Chicago, 1964.
PETTINATO, G., *Das orientalische Menschenbild und die sumerischen und akkadischen Schöpfungsmythen,* Heidelberg, 1971.
PINCHES, T. G., «A New Version of the Creation-story», *Journal of the Royal Asiatic Society* (1891), p. 393.
— *Cuneiform Inscriptions of Western Asia, IV²,* Londres, 1891.
— «The Legend of Merodach», *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology* 30 (1908), pp. 53 ss. y 77 ss.
POEBEL, A., *Historical and Grammatical Texts,* Filadelfia, 1914.
Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant, París, 1987.
Les Pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes (ed. de A. Finet), Bruselas, 1982.
PRITCHARD, J. B., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament,* Princeton, 1950 y 1955.
RAWLINSON, G. y NORRIS, E., *The Cuneiform Inscriptions of Western Asia, II,* Londres, 1866.
Reallexikon der Assyriologie, Berlín, desde 1928.
Recherches et documents du Centre Thomas More (L'Arbresle).
REINER, E., «Plague Amulets and House Blessings», *Journal of Cuneiform Studies* 19 (1960), pp. 148 ss.
REISMAN, D., «Ninurta's Journey to Eridu», *Journal of Cuneiform Studies* 24 (1971), pp. 3 ss.
RÖMER, W. H. Ph., «Studien zu altbabylonischen Hymnisch-epischen Texten (2)..», *Journal of the American Oriental Society* 86 (1966), pp. 138 ss.
ROUX, G., *La Mésopotamie. Essai d'histoire politique, économique et culturelle,* París, 1985 [ed. cast.: *Mesopotamia. Historia política, económica y cultural,* Madrid, Akal, 1987].
— «Le mystère sumérien», *L'Histoire* 45 (1982), pp. 46 ss.
SAFAR, F., ALI MUSTAFA, M. y LLOYD, S., *Eridu,* Bagdad, 1981.
SAGGS, H. W. F., «Additions to Anzû», *Archiv für Orientforschung* 33 (1986), pp. 1 ss.
SHAFER, A., *Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgameš,* tesis doctoral inédita presentada en la Universidad de Pensilvania, 1963.
SCHEIL, V., «Fragments de la légende du dieu 'Zû' (rédaction susienne)», *Revue de assyriologie* 35 (1938), pp. 14 ss.
— «Le poème d'Agušaya», *Revue de assyriologie* 15 (1938), pp. 169 ss.
— «Nouveau chant sumérien en l´honneur d'Ištar y de Tamûz», *Revue de assyriologie* 8 (1911), pp. 161 ss.

SCHNABEL, P., *Berossos und die babylonisch-hellenistische Literatur,* Leipzig, 1923.
SCHROEDER, O., *Die Tontafeln von El-Amarna Texte Nr. 190-202,* Leipzig, 1915.
— *Keilschrifttexte aus Assur verschiedenen Inalts,* Leipzig, 1920.
SLADEK, W. R., *Inanna's Descent to the Netherworld,* tesis doctoral inédita presentada en la Universidad John Hopkins de Baltimore, 1974.
SMITH, G., *The Chaldaean Account of Genesis,* Londres, 1875.
— «The eleventh Tablet of the Izdubar Legends», *Transactions of the Society of Biblical Archaeology* 3 (1874), pp. 530 ss.
SODEN, W. VAN, *Akkadidches Handwörterbuch,* Wiesbaden, desde 1965.
SOLLBERGER, E., «The Rulers of Lagaš», *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1967), pp. 279 ss.
SONNEK, F., «Die Einführung der direkten Rede in den epischen Texten», *Zeitschrift für Assyriologie* 46 (1940), pp. 225 ss.
STOL, M., *Letters form Yale,* Leyden, 1981.
THOMPSON, R. C., *Cuneiform Texts... in the British Museum, 17,* Londres, 1903.
VIROLLEAUD, CH., *L'Astrologie chaldéenne,* París, 1907-1912.
WALCOT, P., *Hesiod and the Near East,* Cardiff, 1966.
WEIDNER, E., «Die astrologische Serie Enûma Anu Enlil», *Archiv für Orientforschung* 17 (1954 ss.), pp. 71 ss.
— «Die Bibliothek Tiglatpilesers I», *Archiv für Orientforschung* 16 (1952), pp. 197 ss.
— «Ein astrologischer Sammeltext aus der Sargonidenzeit», *Archiv für Orientforschung* 19 (1959 ss.), pp. 105 ss.
— *Gestirndarstellungen auf babylonischen Tontafeln,* Viena, 1967.
— *Handbuch der babylonischen Astronomie,* I, Leipzig, 1915.
WEIHER, E. VON, *Spätsbabylonische Texte aus Uruk, II*, Berlín, 1983.
WEISSBACH, F. H., *Babylonische Miszellen,* Leipzig, 1903.
WITZEL, M., *Analecta Orientalia, 10: Tammuz-Liturgien und Verwandtes,* Roma, 1935.
ZIMMERN, H., «Ištar und Ṣaltu, ein altakkadisches Lied», *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse* 68 (1916).
— *Sumerische Kultlieder aus altbabylonischer Zeit, I* y *II,* Berlín, 1912 y 1913.
— «Zum baylonischen Neujahrfest», I, *Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, philologisch-historische Klasse* 58 (1906), pp. 126 ss.

Los textos aquí reunidos, algunos de los cuales se remontan a fines del III milenio a.C., constituyen el corpus más completo de mitos mesopotámicos publicado hasta ahora, y son los testimonios escritos más antiguos del trabajo intelectual con que el hombre ha tratado de dar respuesta a las cuestiones permanentes que se le plantean sobre su propia existencia, así como sobre el sentido y el destino de su vida.

Sus autores guardaron en poemas y textos de todos los estilos -historias ingenuas, resúmenes puntuales, vigorosos cantos épicos, tiernas composiciones líricas- los resultados de sus meditaciones, enraizadas en la certidumbre de que nada de cuanto hay en nuestro mundo posee en sí mismo su razón de ser, que se debe buscar en algo más grande y alto, ese algo más fuerte que, queriéndolo o no, a todos nos arrastra.

El conjunto de estos productos culturales establece un amplio y fascinante testimonio que viene a renovar de modo general todo el ámbito de la mitología.

Los responsables de la presente edición son dos de los más destacados y reconocidos estudiosos del mundo y la cultura de Mesopotamia. Jean Bottéro ha publicado, entre otras obras, *Naissance de Dieu* (1986) y *Mésopotamie, l'escriture, la raison et les dieux* (1987), además de *La epopeya de Gilgamesh* en Ediciones Akal (1998). Samuel Noah Cramer, por su parte, es autor de *La historia empieza en Sumer* (1957).





